KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR KIRCHEN- UND GEISTES-GESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON
HANS KOCH

2. JAHRGANG HEFT 1 1937

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 35

Inhaltsverzeichnis.

2. Jahrgang Heft 1 1937

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyrios kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM., für das Ausland (mit Ausnahme Palästinas) 13,50 RM. bzw. 3,95 RM., und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Direktor des Instituts zum Studium Osteuropas an der Universität Königsberg (Pr), Theaterplatz 3. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten, an den auch Besprechungsexemplare zu richten sind.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8. Fernsprecher: Sammelnummer 34422.

Westliche Einflüsse in der russischen Theologie.

Von

Georg FLOROVSKIJ, Paris.

(Erweiterte Wiedergabe eines Vortrages auf dem I. Panorthodoxen Theologenkongreß in Athen, am 30. November 1936. — Durch den Verfasser überprüfte und genehmigte Übersetzung von Dr. *Th. Goodmann*, Königsberg (Pr).)

Die Frage nach westlichen Einflüssen oder Einschaltungen in der orthodoxen Theologie ist verwickelt. Auch heute noch wird sie bisweilen mit großer Schärfe und Erregung gestellt. Für den 1936 verstorbenen Metropoliten Antonius (Chrapovickij) von Karlowitz war die ganze russische Theologie seit dem 17. Jahrhundert nur eine gefährliche Entlehnung aus andersgläubigen westlichen Quellen und daher der völligen Ausrottung wert, dem Abbruch verfallen. „Das System der orthodoxen Theologie ist noch etwas Gesuchtes, und daher muß man seine Quellen genau erforschen, aber nicht Systeme ketzerischer Lehren abschreiben, wie das bei uns bereits 200 Jahre lang geschieht."[1] Bei vielen hat sich die Vorstellung herausgebildet, daß die ganze russische Theologie durch den Einfluß des Westens entstellt sei. Es ist der Gedanke entstanden von der Notwendigkeit eines gründlichen und entscheidenden Umschwunges in der theologischen Arbeit, von einer Um- und Rückkehr zu den vergessenen und verlassenen Quellen der strengen und väterlichen Orthodoxie. Die Rückkehr setzt Verneinung und Absage voraus... In solchen Stimmungen ist ein Stück Wahrheit. „Der Kampf mit dem Westen" in der russischen Theologie kann gerechtfertigt werden, Vorwände und Gründe dafür sind ausreichend vorhanden. Und doch ist gerade die Geschichte dieser westlichen Einflüsse und Entlehnungen in der orthodoxen Theologie noch immer nicht genügend erforscht. Man muß allerdings stets von einer genauen Beschreibung der Tatsachen ausgehen...

In dem vorliegenden kurzen Abriß muß man sich naturgemäß mit der Auswahl einiger weniger Tatsachen begnügen, den wichtigsten, entscheidenden oder bezeichnenden. Hinsichtlich genauerer Einzelheiten kann ich auf mein soeben im Druck erschienenes russisches

[1] Otzyvy eparchiaľnych archiereev po voprosu o cerkovnoj reforme, II, Petersburg 1906, S. 142—143. Vgl. die Broschüre des Priestermönches *Tarasij (Kurganskij)* „Perelom v drevnerusskom bogoslovii", neu herausgegeben mit einem Vorwort des Metr. *Antonius*, Warschau 1927.

Werk: „Puti russkago bogoslovija“ verweisen, Paris 1937, VIII + 576 S.

1. Die frühere Vorstellung von der vollständigen Abgeschlossenheit und Vereinzelung der altrussischen Entwicklung ist längst aufgegeben worden. Die alte „Rus'“ war nie völlig vom Westen abgeschnitten. Und diese Verbindung mit dem Westen machte sich nicht nur in den politischen oder in den Handelsbeziehungen geltend, sondern auch in der geistigen Entwicklung, selbst in der religiösen Kultur.[2] Der byzantinische Einfluß war der vorherrschende, doch nicht der einzige. Schon im 16. Jahrhundert muß man von einer Schwächung des byzantinischen Einflusses reden, von einer Krisis des russischen Byzantinismus. Am beständigsten und fortlaufendsten waren die westlichen Beziehungen in Novgorod. Und gerade im 14. und 15. Jahrhundert wird diese Stadt zum religiös-kulturellen Mittelpunkt, zu einem Herd für den ganzen russischen Norden und Osten. Das heraufkommende Moskau lebt in kultureller Hinsicht größtenteils von den Quellen aus Novgorod. Seine Büchervorräte verdankt es der nordischen Volksregierung.[3] Überhaupt stehen alle bedeutenden literarischen Werke jener Zeit im Zusammenhang mit Novgorod — die „Gennadius-Bibel“ und die Četji-Minei des Metropoliten Makarius —, denn nur in Novgorod waren damals derartige Dinge auszuführen, dank den hier vorhandenen Handschriften- und Bücherschätzen. Auch in der Ikonenmalerei ist das Moskau des 16. Jahrhunderts vollkommen abhängig von Novogorod und Pskov. Und hier in Novgorod stoßen wir nun gegen Ende des 15. Jahrhunderts recht unerwartet auf einen westlerischen Kreis im Hause des Erzbischofs selbst. Zu jener Zeit wurde hier über Anregung des Erzbischofs Gennadius eine sehr verantwortungsvolle Arbeit begonnen — die Zusammenstellung des ersten vollständigen slavischen Bibelcodex. Seinerzeit war ja die Bibel nicht als einheitliches Buch ins Slavische übersetzt worden, sondern als Sammlung gottesdienstlicher Lesungen, im Bestande und in der Reihenfolge der liturgischen Bücher, — und diese Übersetzung deckte sich nicht vollkommen mit dem biblischen Text, zumal auch die nichtkanonischen Bücher des Alten Testaments, weil in den östlichen Lektionarien fast gar nicht vertreten, nicht übersetzt waren. Die allgemeine Aufsicht und Leitung der Arbeit lag in den Händen des bischöflichen Archidiakons

[2] Für die frühe Periode siehe etwa *B. Leib*, Rome, Kiev et Byzance à la fin du 11. siècle, Paris 1924 (gute Bibliographie!).

[3] *A. A. Pokrovskij*, Drevnee Pskovsko-Novgorodskoe pis'mennoe nasledie, obozrenie pergamentnych rukopisej Tipografskoj i Patriaršej bibliotek. Trudy 15. archeol. s'ezda v Novgorode, Moskau 1916, II. — *I. P. Popov*, O vozniknov'enii Moskovskoi Sinodal'noi (Patriaršei) Biblioteki. Sbornik statei zu Ehren von A. S. Orlov, Leningrad 1934, S. 29—38.

Gerasim Popovka. Der wahre geistige Leiter war jedoch ein Dominikanermönch namens Benjamin, nach den Worten des Chronisten „ein Priester und Mönch aus dem Orden des heiligen Dominikus, von Geburt ein Slave, seines Glaubens ein Lateiner". Mehr wissen wir nicht von ihm, doch ist kaum anzunehmen, daß dieser Dominikanermönch aus Kroatien sich zufällig in Novgorod befunden habe. Augenscheinlich hatte er fertige Bibeltexte mitgebracht. Wirklich ist in dem Bibelcodex des Gennadius der Einfluß der Vulgata sehr zu spüren, denn sie, und nicht die griechischen Handschriften oder wenigstens Drucke, dienten als Richtschnur für den Text. Die nichtkanonischen Bücher wurden in den Codex nach westlichem Muster aufgenommen. Vollständig aus dem Lateinischen wurden übersetzt die Bücher Paralipomenon, das 3. Buch Esra, das Buch der Weisheit, das 1. und 2. Buch der Makkabäer. „Der Übergang der slavischen Bibel aus dem griechischen Fahrwasser in das lateinische", so bezeichnete der spätere Erforscher „der handschriftlichen Überlieferung der slavischen Bibel" (Professor *I. E. Evseev)* den Sinn des Codex von Gennadius. Und man darf nicht vergessen, daß gerade „die Gennadius-Bibel" der slavischen editio princeps der Ostroger Bibel vom Jahre 1580 zugrunde gelegt wurde. Zwar wurde der Text bei dieser Gelegenheit noch einmal durchgesehen und mit dem griechischen (nach gedruckten Ausgaben) verglichen — die ganze geschichtliche Bedeutung der Ostroger Bibel ist ja dadurch bestimmt, daß sie bewußt auf dem griechischen Text beruht — jedoch das Abgleiten ins lateinische Fahrwasser wurde immerhin dadurch nicht überwunden. Der Ostroger Text mit teilweisen Verbesserungen wurde in der sogenannten „Elisabethinischen Bibel" vom Jahre 1751 wiedergegeben — und das ist der jetzt gebräuchliche Text...[4] Im „erzbischöflichen Hause" des Gennadius wurde überhaupt viel aus dem Lateinischen übersetzt. Vermutlich im Zusammenhang mit den damaligen Streitigkeiten über die Paschalien wurde ein Kapitel aus dem berühmten Buch des V. Durantius „Rationale divinorum officiorum" übersetzt, und zwar das über den Kalender „de computo et calendario et de pertinentibus ad illa" (liber 8); der Sprache nach muß man den Übersetzer für einen Ausländer halten, vielleicht war es wiederum der erwähnte Mönch Benjamin? Ebenso wird aus dem Lateinischen zu derselben Zeit übersetzt das „Kurze Wort wider diejenigen, so die heiligen Dinge, bewegliche wie unbewegliche, der katholischen Kirche beanspru-

[4] Vgl. insbesondere die Arbeiten von *I. E. Evseev*, Rukopisnoe predanie Slavjanskoj Biblii, Christ. čtenie, 1911; Očerki po istorii slavjanskago perevoda Biblii, Christ. čtenie, 1912 und 1913; Gennadievskaja Biblja 1499 goda, Trudy 15. archeolog. s'ezda v Novgorode, II, 1, 1914; vgl. ferner *I. A. Čistovič*, Ispravlenie teksta Slavjanskoj Biblii pered izdaniem 1751. goda, Pravoslavnoe obozrenie 1860 (April und Mai).

chen", — eine Verteidigung des Kirchenbesitzes und der völligen Unabhängigkeit des geistlichen Standes, welcher dabei das Recht hat, auch „mit Hilfe des weltlichen Armes" zu handeln. Bekannt ist ja die bezeichnende Berufung des Gennadius auf den „spanischen König", von dem der kaiserliche Gesandte erzählt haben soll, wie er sein Land von Ketzern durch staatliche Hinrichtungen „gereinigt habe".[5]

Man hat somit alle Ursache, von einer „sehr verdichteten katholischen Atmosphäre" um Gennadius zu reden *(I. E. Evseev)*. Westliche Motive und Gegenstände dringen auch in die russische Ikonographie des 15. und 16. Jahrhunderts ein, wiederum über Novgorod und Pskov nach Moskau, wo diese Dinge als Neuerung, als Umschwung empfunden wurden: darin besteht der geschichtliche Sinn der bekannten „Zweifel" des Djaks I. M. Viskovatyj in bezug auf die neuen Ikonen. Doch waren gerade die kirchlichen Mächte für die Neuerung, die sie allerdings für etwas Altes hielten. Jedenfalls machte sich jetzt der westliche Einfluß selbst in der heiligen Kunst der Ikonenmalerei bemerkbar.[6] Westlich bedeutet in diesem Fall lateinisch, römisch. Und „die Ehe des Caren im Vatikan" war das Symbol des Rucks nach dem Westen. Diese Ehe führte eher zu einer Annäherung Moskoviens an das damalige Italien, als zu einer Belebung der byzantinischen Überlieferungen. Es ist bezeichnend, daß die Dome im Kreml von italienischen Meistern gebaut oder umgebaut werden, und zwar ausdrücklich „more italico", wie Herberstein über diese neuen Moskauer Bauten urteilt.[7] Noch bezeichnender war es, daß der zu Übersetzungsarbeiten vom Berge Athos aus dem Kloster Vatopädi nach Moskau berufene Maxim Grek in der ganzen Stadt niemanden fand, der mit ihm hätte griechisch sprechen können: „Er spricht lateinisch, und wir sagen es russisch zu den Schreibern," — als Dolmetscher diente Dmitrij Gerasimov, ein ehemaliger Schüler und Gehilfe Benjamins.[8] Es wäre jedoch grundfalsch,

[5] *B. N. Beneševič*, K istorii perevodnoj literatury v Novgorode v 15. stol., Sbornik statej v čest' A. I. Sobolevskago 1928; „Slovo Kratko" herausg. von *A. D. Grigorjev*, Čtenia MOIDR, 1902; vgl. *V. Valdenberg*, Drevne-ruskija učenija o predelach carskoj vlasti, M. 1916; *A. D. Sedeľnikov*, K izučeniju „Slova Kratka" i dejateľnosti dominikanca Venjamina, Izvestija otdelenija r. jaz. i slov. RON XXX, 1925; Očerki katoličeskago vlijanija v Novgorode v 15—16 vv. Doklady R. Akademii Nauk, 1929.

[6] *N. Andreev*, O dele djaka Viskovatago, Seminarium Kondakovianum, V, 1932; „Rozysk" po delu Viskovatago Čt. MOJ. 1847 und (besser) 1858; vgl. bei *Buslaev*, Istoričeskie očerki, II, und in „Istorija russkago iskusstva", herausg. von *I. Grabar'*, VI.

[7] Vgl. *P. Pierling*, La Russie et le Saint-Siège, I, 1896.

[8] Brief Dimitrij Gerasimovs an Misiuria Munechin, „Anhang zu den Werken der Heiligen Väter", Band XVII, 2, S. 190. — Dimitrij Gerasimov war ein bedeutender Moskauer Diplomat seiner Zeit, war zweimal Gesandter, in Rom und auch in Deutschland; vgl. das Buch von Paulus Jovius „De legatione Basilii Magni

alle diese Tatsachen als Beweis romantischer Sympathien im damaligen Novgorod oder Moskau aufzufassen. Es war eher eine halb unbewußte Aneignung fremden Geistesgutes in der naiven Überzeugung, daß man den eigenen und altgewohnten Überlieferungen die Treue halte. So vereinigten sich westlerische Psychologie und gegen den Westen gerichtete Unduldsamkeit.

2. Das Zusammentreffen mit dem Westen war noch näher und intimer jenseits der Moskauer Grenze. In Litauen und Polen waren es zuerst die Begegnungen mit der Reformation und dem Sozinianismus, mit der Römischen Kirche, dem Jesuitenorden und der Union. In den äußerst verwickelten und schwierigen Umständen des Kampfes für die orthodoxe Kirche erwies sich psychologisch unausbleiblich eine gewisse Anpassung an andersgläubige Bundesgenossen, Mitläufer, Nebenbuhler und sogar Feinde. In der ersten Zeit machte sich die hellenistische Idee mit großer Kraft bemerkbar, das Ideal und Ziel der slavisch-griechischen Kultur, — in dem Ostroger Kreise und in Lemberg, bei Fürsten K. K. Ostrogskij selbst. Es gab viele Ursachen, warum dieses Ziel aufgegeben wurde, aufgegeben werden mußte. Schon in den Ostroger Kreisen war die Stimmung schwankend und die Meinungen geteilt.

Die praktische Lebensweisheit zog eher nach der westlerischen Seite. Gegenüber der Gefahr der Union waren die Orthodoxen die natürlichen, gelegentlich sogar unfreiwilligen „Konföderierten“ der Protestanten und „Andersgläubigen“ und viele waren bereit, über die einfache religiös-praktische Mitarbeit hinauszugehen; in dieser Hinsicht ist z. B. die Stimmung der Orthodoxen und Calvinisten auf der Tagung und in der „Konföderation“ zu Wilna von 1599 bezeichnend. Fürst K. Ostrogskij selbst hielt es für angängig, die orthodoxe Widerlegung des Buches von Peter Skarga „über den griechischen Abfall“ dem Sozinianer Motovila zu übertragen, was wiederum den unversöhnlichen Flüchtling aus Moskau, Fürsten A. M. Kurbskij, in die größte Empörung versetzte. Und die orthodoxe Erwiderung auf das Buch Skargas über das Brester Konzil war tatsächlich von einem Calvinisten geschrieben: die bekannte „Apokrisis“, herausgegeben unter dem Namen Christophor Filaletes, 1587. Man hat durchaus Grund, unter dem Decknamen den bekannten polnischen Diplomaten seiner Zeit, Martin Bron'evskij, den

Prinzipis Moscoviae ad Clementem liber“, 1527. Herberstein hat in seinem Buch die Mitteilungen benutzt. Gerasimov hat viel aus dem Lateinischen und Deutschen übersetzt, so den „Ausgelegten Psalter“ des Würzburger (Herbipolensis) Bischofs Bruno aus dem Lateinischen; über Gerasimov siehe den Artikel in „Russkij Biografičeskij Slovar'“, Band „Gaag—Gerbel'“, 1914, S. 467—469, sowie M. Makarij „Istorija russkoj čerkvi“, VII, 2 (1874), S. 241—252; ferner P. Pierling, a. a. O., I, S. 293 ff., und vom selben Verfasser „D'Italie et la Russie au XVI-e siècle, Paris 1892.

Sekretär des Königs Stephan Batory, zu vermuten, der nahen Anteil an der Konföderation der Orthodoxen und Evangelischen nahm. In der „Apokrisis“ selbst merkt man stellenweise eine augenscheinliche Annäherung an die Institutiones christianae von Calvin.[9]

Aber dies alles war wiederum kein bewußtes Abrücken von der Rechtgläubigkeit oder Neigung zum Protestantismus. Wichtiger und gefährlicher war der Umstand, daß russische Schriftsteller sich mehr und mehr daran gewöhnten, religiöse und theologische Fragen in westlicher Fragestellung zu behandeln. Den Latinismus widerlegen bedeutet jedoch noch nicht, die Orthodoxie stärken. Dies um so mehr, als in den polemischen Erörterungen jener Tage Beweisführungen der Reformatoren selbst angewendet wurden, die nun mit den Grundsätzen der Orthodoxie durchaus nicht immer in Einklang zu bringen gewesen sind. Geschichtlich ist dieses Einimpfen des Protestantismus vielleicht unvermeidlich gewesen; aber unter seinem westlichen Einfluß trübte und verdunkelte sich das Ideal der orthodoxen und hellenistischen Kultur. Dazu kam, daß man sich jetzt auch nicht mehr auf die griechische Hilfe verlassen konnte. Kamen doch die griechischen Lehrer selbst seit neuestem gewöhnlich aus dem Westen, wo sie studiert hatten: sei es aus Venedig, Padua oder Rom, sei es gar aus Genf oder Wittenberg; aus keiner dieser Stätten aber brachten sie wohl byzantinische Erinnerungen oder patristische Vermächtnisse mit, sondern eher gerade die westlichen Neuerungen. Im 16. Jahrhundert waren dies gewöhnlich protestantische Sympathien, später dagegen ein halbversteckter Latinismus. So lag eine gewisse Wahrheit in den bösen, ironischen Worten des unierten Metropoliten Hypatius Pociej, als er dem Patriarchen Meletius Pigas schrieb, in Alexandrien sei Calvin an die Stelle von Athanasius getreten, in Konstantinopel Luther, in Jerusalem Zwingli. „Er fragte in Alexandrien nach Athanasius, in Konstantinopel nach Johann Chrysostomus, in Jerusalem nach Kyrill, doch anstelle der Gott wohlgefälligen, seligen Väter fand er in Alexandrien Calvin, in Konstantinopel Luther, in Jerusalem Zwingli...“[10] Es genügt, an das „Bekenntnis“ des Kyrill Lukaris zu erinnern, an dessen Echtheit jetzt kein Zweifel mehr besteht; auch dieser unerwartete doktrinäre Calvinismus des orthodoxen Patriarchen ist teils durch seine Genfer Studien zu erklären, teils dadurch, daß er sich — gerade zur Zeit

[9] Die „Apokrisis“ ist in der Übersetzung in die moderne russische Sprache im Jahre 1869 neu herausgegeben worden; vgl. *N. Skaballanovič*, Ob Apokrisise Christofora Filaleta, Petersburg 1873; über den Verfasser vgl. *J. Tretjak*, Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii Brzeskiej, Kraków 1913; vgl. auch *M. Hruševskij*, Istorija Ukrainy-Rusi, VI (1907). Über den Fürsten Ostrogskij *K. V. Lewicki*, Ks. Konstanty Ostrogski a Unia Brzeska 1596, Lemberg 1933.

[10] *Hyp. Pociej*, Kazania i Homilie, S. 539, zitiert nach *Josef Tretjak*, Piotr Skarga, Krakau 1913, S. 222.

des gemeinsamen Kampfes gegen die Union — in West-Reußen befand und vermutlich von dort den Gedanken einer „Konföderation" mit den Vertretern des Helvetischen Bekenntnisses mitbrachte.

Der Einfluß der Reformation in West-Reußen war nur vorübergehend. Bald überwog die entgegengesetzte Seite — die Begeisterung für das römische Vorbild. Bezeichnend für diese Wendung ist die Gestalt des berühmten Kiever Metropoliten Peter Mogila. Sein geschichtlicher Einfluß war ausschlaggebend. Mit Fug und Recht legt man einer ganzen Epoche in der Geschichte der westrussischen Kirche und Kultur seinen Namen bei. Er und seine Mitarbeiter waren offene und entschiedene Westler. Dieses Westlertum aber war im Grunde ein verkappter Romanismus. Gewiß hat Mogila für die rechtliche Unabhängigkeit der Kiever Kirche gekämpft und den Widerstand der orthodoxen Kirche gegen die Union zusammengefaßt, aber einen Lehrunterschied gegen Rom gab es bei ihm nicht. Daher ging er so leicht und hemmungslos mit lateinischen Quellen um, glaubte er doch, gerade in ihnen die wahre, unentstellte Orthodoxie wiederzufinden. Es geht eine gewisse unverständliche Zwiespältigkeit durch die Gestalt dieses Peter Mogila. Er führt die westreußische Kirche aus ihrer Hilflosigkeit und ihrem Zerfall heraus, unter denen sie seit dem Brester Konzil so sehr gelitten hatte, dank ihm erhält sie eine gesetzliche Verfassung im Königreich Polen: Aber dies alles wird gleichzeitig umgebaut in einem neuen, fremden — im lateinischen Geiste! Der Kampf, der sich um alle Pläne und Unternehmungen Mogilas erhob, wurde durch diese beiden widerstrebenden Einstellungen hervorgerufen — die westlerische und hellenoslavische. Ein zweifelloses, aber ebenso zwiespältiges Verdienst hat Peter Mogila sich auch durch Schaffung des Kiever Kollegiums erworben. Denn es war eine lateinische Schule; ihrer Latinisierung waren nicht nur Sprache, Brauch und Theologie unterworfen, sondern auch die ganze religiöse Psychologie: damit jedoch wurde wiederum die Seele des Volkes latinisiert. Und merkwürdigerweise geschah das alles im Namen des äußeren nationalpolitischen Kampfes gegen Rom und Polen. Doch die innere Unabhängigkeit freilich ging dabei verloren, die Beziehungen zum Osten wurden unterbrochen; eine fremde, künstliche und entlehnte Richtung bürgerte sich ein, die in der Folgezeit leider oft genug die schöpferischen Wege versperren sollte.

Mit seinem Krypto-Romanismus stand Mogila nicht allein. Er drückte eher den Geist seiner Zeit aus, statt daß er ihr schöpferisch neue Wege gewiesen hätte. Das grundlegende und ausdrucksvollste Denkmal seiner Epoche ist das sogenannte „Orthodoxe Bekenntnis". Es ist schwer, mit Gewißheit zu sagen, wer der Verfasser oder Herausgeber dieses „Katechismus" gewesen ist; gewöhn-

lich hält man Mogila selbst oder Jesaias Kozlovskij dafür, — doch wird es vermutlich eine gemeinsame Arbeit mehrerer Mitarbeiter gewesen sein. Augenscheinlich ist sie anfänglich in lateinischer Sprache verfaßt gewesen und in dieser ursprünglichen Fassung ist der Einfluß der lateinischen Vorlagen noch stärker zu spüren, als in der endgültigen Veröffentlichung, der eine kritische Durchsicht auf den Beratungen zu Kiev (1640) und Jassy (1642) vorausgegangen war. Weniger wichtig sind hier Fälle von Entlehnung oder Nachahmung im einzelnen, als vielmehr die Tatsache, daß die Confessio Orthodoxa im ganzen nur eine Anpassung, gewissermaßen eine „Adaption" lateinischen Materials ist. Auf jeden Fall jedoch ist sie mehr und näher mit dem römisch-katholischen Schrifttum jener Zeit verbunden, als mit dem geistlichen Leben der Orthodoxie oder den Überlieferungen östlicher Väter. Einzelne römische Lehren, z. B. die vom Primat des Papstes, sind hier verworfen, doch bleibt der Stil im allgemeinen römisch. Dasselbe läßt sich auch von der liturgischen Reform des Peter Mogila sagen. Sein berühmtes Ritualbuch oder Euchologion (1646) ist stark vom Ritual des Papstes Paul V. beeinflußt, aus welchem die erklärenden Artikel zu den einzelnen Riten und Zeremonien herübergenommen sind.[11] Bald wird das Kiever Kollegium des Mogila zu einem Stützpunkt und Herd dieses nachahmenden Latinismus nicht nur für den russischen Süden und Westen, sondern auch für den Moskauer Norden. Das Kiever religiöse Schrifttum des 17. Jahrhunderts befand sich in völliger Abhängigkeit von den lateinischen Vorbildern. Es genügt, den Namen Stephan Javorskij zu nennen, der nachher, unter Peter dem Großen zum Norden überging. Sein „Stein des Glaubens" — „Kam'en' v'ery" — war im Grunde genommen nur ein „Auszug", eine „Kürzung" aus einigen lateinischen Werken, größtenteils aus den Bellarminischen „Disputationes de controversiis christianae fidei"; sein Buch vom Kommen des Antichrists ist nach dem Buch des spanischen Jesuiten Malvendi zusammengestellt.[12] Das

[11] Über Peter Mogila vgl. die grundlegende, aber unvollendete Arbeit: *S. T. Golubev,* Piotr Mogila i ego spodvižniki, 2 Bde., Kiev 1883 und 1897; sehr wichtig ist das unlängst erschienene Buch des verstorbenen *E. F. Smurlo,* Rimskaja kurja na russkom pravoslavnom vostoke v 1609—1654 godach, Prag 1928. — „Pravoslavnoe ispovedanie" (Das orthodoxe Bekenntnis) griechisch s. in Sammlungen von *Kimmel* oder *Michalescu;* vgl. auch die Ausgabe des lateinischen Textes mit den Anmerkungen und dem Vorwort von *A. Malvy SJ.* und *M. Viller SJ.* in Orientalia Christiana, X, 39, 1927; über das Ritualbuch von P. Mogila: *E. M. Kryžanovskij,* Povreždenie cerkovnoj obrjadnosti i religioznych obyčajev v južnorusskoj metropolii, Rukovodstvo dlja seľskich pastyrej, 1860, und Sobran'e Sočin'enij, I, 1890. Die Literatur über die Kiever Akademie ist in meinem Buch „Puti russkago bogoslovija" (Paris 1937) angeführt.

[12] Eine genaue Analyse des „Kam'en' v'ery" bei *I. Morev,* Kam'en' v'ery metr. St. Javorskago, Petersburg 1904; vgl. ferner das bekannte Buch von *Jurij Samarin,* Stefan Javorskij i Theophan Prokopovič, Sobr. soč., V (1880); *S. I.*

Wesen dieser romanistischen Pseudomorphose ist darin zu erblicken, daß die Patristik für die russischen Gebildeten von der Scholastik verdeckt wurde. Es war eher eine psychologische und kulturelle Latinisation, als eine Angelegenheit des Bekenntnisses.

Immerhin wurden die Maßstäbe auch der Lehre erschüttert. Gerade nach südlichem, dem Kiever Muster, wurden unter Peter dem Großen überall, auch in Großrußland, geistliche Schulen oder Seminare eingerichtet; immer waren es lateinische Schulen, deren Lehrer gewöhnlich aus den südwestlichen Anstalten hervorgegangen sind, selbst die Slavisch-Griechisch-Lateinische Akademie in Moskau hatte Kiev zum Muster und Vorbild genommen. In der Geschichte der geistlichen Schulen bedeutete diese Petrinische Reform aber auch eine „Ukrainisierung". Es war gleichsam eine Übersiedlung der Südreußen oder „Čerkassen" in den Norden, und wurde dort als Überfremdung — in doppeltem Sinne — aufgefaßt: Als Schule der „lateinischen" Lehren und als Schule der „čerkassischen" Lehrer. *Znamenskij* urteilt in seinem hervorragenden Buch über die geistlichen Schulen des 18. Jahrhunderts (vgl. Anm. 13): „Alle diese Erzieher waren für die Schüler in des Wortes vollster Bedeutung Fremde, die aus irgendeinem fremden Lande zugereist waren, — Kleinrußland betrachtete man damals als fremdes Land — mit eigenartigen Gebräuchen, Auffassungen und fremdartiger Wissenschaft, mit einer Sprache, die schwer verständlich war und die dem großrussischen Ohr merkwürdig klang; dazu kam, daß diese Lehrer nicht einmal daran dachten, sich ihren jungen Schülern und dem Lande, das sie herbeigerufen, anzupassen, sondern die Großrussen offensichtlich verachteten, als Wilde betrachteten, sie verlachten und alles tadelten, was mit ihrem kleinrussischen Wesen keine Ähnlichkeit hatte; dies letztere stellten sie in den Vordergrund und drängten es als das einzig richtige allen auf." Es gab eine Zeit, in der man zu Bischöfen und Archimandriten nur Kleinrussen (Ukrainer) weihen durfte, denn die Großrussen erschienen der Regierung wegen ihrer vermeintlichen Zuneigung zur vorpetrinischen alten Zeit verdächtig.

Die Einführung der Lateinschulen wurde vom Volk mit großem Mißtrauen und nur widerstrebend aufgenommen. Die Geistlichkeit vertraute ihnen ihre Kinder nur ungern an und die Schüler selbst liefen häufig davon. Das kam nicht daher, weil der geistliche Stand in Aberglauben oder Unwissenheit befangen war, sondern weil man die Schule als etwas Fremdartiges empfand, — als eine unerwartete lateinisch-polnische Kolonie im Heimatlande, als eine Angelegenheit, die — so angesehen — auch vom reinen Nützlichkeitsstandpunkt

---

Maslov, Biblioteka Stefana Javorskago, Čtenija v obščestve Nestora Letopisca, 24, 2, 1914; *Hans Koch*, Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter, Breslau 1929.

nur ... nutzlos erscheinen konnte. „In der lateinischen Grammatik sah der praktische Verstand so wenig Nutzen, wie in dem ‚feinen Benehmen, das aus dem Seminar kam‘, beides für ihn durchaus keine Ursache, die alten gewohnten Mittel der Vorbereitung zu kirchlichen Ämtern — im eigenen Hause — durch neue, ungewohnte und zweifelhafte zu ersetzen. Es war noch lange nicht erwiesen, wer im allgemeinen besser für die Priesterlaufbahn vorbereitet war: der Psalmensänger, der von Jugend auf in der Kirche gedient und praktisch Lesen, Singen sowie die Kirchenordnung erlernt hatte, oder der Lateinschüler, der sich bloß einige lateinische Vokabeln und Flexionen eingeprägt hatte.“ *(Znamenskij.)* In dieser lateinischen Schule begann man fast, sich das Kirchenslavische abzugewöhnen, sogar die Schrifttexte wurden häufiger lateinisch angeführt. Grammatik, Rhetorik und Poetik trieb man lateinisch, die russische Rhetorik gab es nur auf höheren Stufen. Begreiflich, daß die Eltern ihre Kinder nur mit Mißtrauen in „dieses verfluchte Serimar (!) zur Qual“ sandten, umgekehrt zogen die Kinder sogar das Zuchthaus einem solchen Lehrdienste vor. Hatte sich doch der niederdrückende Eindruck herausgebildet, daß man in der neu eingeführten Schule wenn nicht seinen Glauben, so doch zum mindesten sein Volkstum einbüße. An und für sich war die Einrichtung der Schulen unzweifelhaft ein positives Ergebnis. Doch bedeutete diese Übertragung der lateinischen Schule auf den großrussischen Boden einen Riß im kirchlichen Bewußtsein —, einen Riß zwischen der theologischen „Gelehrsamkeit“ und der kirchlichen Erfahrung: Man fühlte, daß man zwar noch slavisch betete, jedoch bereits lateinisch studierte. Dieselben Schriftworte ertönten auf dem Boden der Schule in internationalem Latein, aber auf dem Boden der Kirche in der Muttersprache. Dieser schmerzhafte Riß im kirchlichen Bewußtsein selbst ist vielleicht das allertragischeste Resultat der Petrinischen Epoche. Es entsteht ein gewisser „Doppelglaube“, auf jeden Fall ein seelischer Zwiespalt.[13] Eine westliche Kultur, ja eine westliche Theologie wird aufgebaut. Eine Schultheologie freilich, die keinen Untergrund hatte: Auf frem-

---

[13] Das grundlegende Werk: *P. V. Znamenskij,* Duchovnija škoły v Rossii do reformy 1808 goda, Kazan' 1881; *S. T. Golubev,* Kievskaja akademija v konce 17. i načale 18. st., Kiev 1901; *D. Višnevskij,* Kievskaja Akademia v pervoj polovine 18. st., Kiev 1903; *N. I. Petrov,* Značenie Kievskoj akademii v razvitii duchovnoj školy v Rossii s učreždenija Sv. Sinoda, Trudy K. D. Akademii, 1904, 4 und 5; Kievskaja akademija v getmanstvo K. G. Razumovskago, Trudy 1905, 5; Kievskaja D. Akademija v carstvovanie imp. Ekateriny II, Trudy 1906, 7, 8—9, 11; *V. Serebrennikov,* Kievskaja akademija s poloviny 18. veka do preobrazovanija v 1819 g., Kiev 1897; *S. K. Smirnov,* Istorija Moskovskoj Slavjano-Greko-Latinskoj Akademii, Moskau 1855; Istorija Troickoj Lavrskoj seminarii, Moskau 1867. Vgl. auch die Werke aus der Geschichte der einzelnen Seminare: des Vladimirschen von *K. F. Nadeždin* (1875) und von *N. V. Malickij* (2. Aufl., 1900), des Suzdalschen von *V. V. Malickij* (1900), des Tverschen von *V. Kolosov* (1889), des Rjazanschen von Agneev (1889) u. a.

dem Boden erstanden und gewachsen, wurde sie jetzt gleichsam Überbau über einer leeren Stelle; statt natürlicher Fundamente, ruhte sie lediglich auf Pfählen. Eine Theologie auf Pfählen, — das ist das Resultat des theologischen Westlertums im russischen 18. Jahrhundert.

3. Die Schule blieb auch dann lateinisch, als im theologischen Unterricht die romanistische Strömung vom Einfluß der Reformation, oder richtiger von der frühprotestantischen Scholastik abgelöst, und als in der Philosophie der Einfluß des Aquinaten durch die Autorität Chr. Wolffs ersetzt wurde. Die Unterrichtssprache blieb nach wie vor lateinisch, die Schulordnung und die Pädagogik westlich. Die protestantische Richtung ist am engsten mit dem Namen und dem Einfluß von Theophan Prokopovič verbunden, dem bekannten nächsten Mitarbeiter Peters des Großen, seinem Ratgeber in allen Reformen des geistlichen Lebens, dem Verfasser des „Geistlichen Reglements". Theophans theologische Vorlesungen, die er in der Kiever Akademie gehalten hat, sind erst später (in lateinischer Sprache) herausgegeben worden (Leipzig 1782—1784), doch liefen sie schon früher in handschriftlichen Aufzeichnungen um und hatten auf jeden Fall Einfluß auf die neue Wendung in der Theologie. In seinen dogmatischen Vorlesungen oder „Traktaten" folgte Theophan ziemlich genau den westlichen Vorbildern, — am nächsten stand er, wie es scheint, zu Amandus Polanus aus Polansdorf und dessen Syntagma theologiae christianae, 1609. Ständig benutzte er auch die Loci communes von Joh. Gerhard. Er war, wenngleich Nachfahre, so doch kein Kompilator. Sehr belesen und sich mit Leichtigkeit im zeitgenössischen Schrifttum zurechtfindend, beherrschte er durchaus den Stoff, arbeitete ihn um und paßte ihn den Verhältnissen auf seine Weise an. Doch eines unterliegt keinem Zweifel: Der protestantischen Scholastik des 17. Jahrhunderts schließt er sich nicht bloß an, er gehört einfach zu ihr. Er stand nicht nur unter dem Einfluß des Protestantismus, sondern er war einfach ein Protestant (A. V. Kartašev). Seine Werke könnten durchaus einen Platz in der Geschichte der deutschen Theologie der Reformationszeit finden, und wenn auf seinen Büchern nicht der Name eines russischen Bischofs stünde, so wäre es am natürlichsten, den Verfasser unter den Professoren irgendeiner evangelisch theologischen Fakultät zu suchen. Hier ist alles von der Luft der Reformation, von westlichem Geist durchdrungen. Ihn spürt man in allem, in der ganzen Denk- und Ausdrucksweise. Aus ihm heraus schreibt hier ein Mann, der nicht bloß unter westlichem Einfluß stand, sondern einfach ein westlicher Mensch ist, — ein Ausländer. Die Orthodoxie betrachtet Theophan gleichsam gelegentlich von Europa aus. Er kannte und erfühlte sie innerlich nicht. Er steckt ganz in den

westlichen Streitigkeiten, und in ihnen durchaus auf der Seite der Reformation. Das ganze Pathos seiner Traktate ist gegen Rom gerichtet, daher kommt er nie aus dem Zauberkreis westlicher konfessioneller theologischer Polemik heraus.[14]

In seinem bekannten Buch „Stefan Javorskij i Feofan Prokopovič“ versuchte *Jurij Samarin* diesen Zusammenstoß der romanistischen und reformatorischen Richtung als Moment einer angeblichen Dialektik des russischen theologischen Gedankens darzustellen. Von einem solchen organischen Prozeß kann man hier am wenigsten sprechen. Es war einfach der Zusammenprall äußerer Einflüsse, durch ihren Gegensatz aber wurde der russische theologische Schulgedanke nur eingeengt. Von einer unwillkürlichen Dialektik aus innerem Antrieb kann keine Rede sein, eher von einer gewaltsamen Pseudomorphose des orthodoxen Gedankens: Man nötigte die Orthodoxen zum Denken in wesensfremden Kategorien und zur Aussprache in ungewohnten Begriffen. An den meisten geistlichen Seminaren und Akademien wurde der Unterricht in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nach westlichen protestantischen Lehrbüchern geführt, oder einfach von ihnen abgelesen, zumal die lateinische Sprache als allgemeine Gelehrten- und Unterrichtssprache sogar die Mühe der Übersetzung überflüssig machte. Der Metropolit Filaret erzählte aus seinen Erinnerungen, daß er Theologie nach Hollatz (gest. 1713) gehört hatte, aus welchem die einzelnen Abschnitte einfach diktiert wurden — andere haben sich nach Quenstedt, oder nach I. A. Turretini (gest. 1737) gerichtet. Auch die in der Folge von Russen selbst geschriebenen Lehrbücher wichen nicht allzu sehr von den westlichen Vorbildern ab: so die „Doktrin“ des Theophylakt Gorskij (Leipzig 1784), das Kompendium von Iakinth Karpinskij (Leipzig 1786), das Kompendium des Silvester Lebedinskij (1799 und 1805), sowie das ganz nach Theophan gearbeitete Lehrbuch von Irinej Fal'kovskij (1802!). Es ist müßig, in allen diesen Kompendien und Traktaten nach freiem Gedankenflug zu suchen; es waren Bücher zum Auswendiglernen,

[14] Über Theophan Prokopovič gibt es ein ziemlich reiches Schrifttum: *J. F. Samarin*, Stefan Javorskij i Feofan Prokopovič, vollständig herausgegeben nur in „Sobr. Soč.“, V, 1880; *I. A. Čistovič*, Feofan Prokopovič i ego vremja, Petersburg 1868; über Theophans theologisches System vgl. die Artikel von *Pl. Červjakovskij*, Christ. Čtenie 1876—1878; *F. A. Tichomirov*, Traktaty Feofana Pr. — a o Boge, edinom po suščestvu i troičnom v licach, Petersburg 1884; *A. I. Kartašev*, K voprosu o pravoslavii Feofana Prokopoviča, Sbornik statej v čestj D. A. Kobeko, 1913; *P. V. Verchovskij*, Učreždenie Duchovnoj kollegii i Duchovnago Reglamenta, I u. II, Rostov a/D. 1916; *Hans Koch*, Die russische Orthodoxie, Breslau 1929, usw.; vgl. ferner die interessanten Aufsätze von *R. Stupperich* in ZoG., V und IX, in der Zeitschr. f. slav. Philologie, XII, 332 ff., sowie in Kyrios 1936, 4; dazu: *R. Stupperich*, Staatsgedanke und Religionspolitik Peters d. Gr., Königsberg (Pr) 1936; vgl. endlich den Artikel von *V. Titlinov* im Russ. Biogr. Wörterbuch.

rechte „Schultradition", Ballast formaler Bildung. Gewohnheitsmäßig bürgerten sich die Regeln des Schulprotestantismus ein, — in der Lehre von der Schrift und von der Überlieferung, in den Bestimmungen der Kirche, in der Auffassung von der Rechtfertigung.

Zu dem Einfluß der protestantischen Scholastik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kam noch die äußerst starke Strömung des Pietismus. Man braucht nur den Namen von Simeon Todorskij zu erwähnen (1701—1754), der als Bischof von Pskov starb, aber vorher eine Zeitlang Lehrer im Waisenhaus zu Halle gewesen ist, wo er Johann Arndts „Wahres Christentum", nach der Ausgabe Halle 1735, ins Russische übersetzte. Am bezeichnendsten ist in dieser Beziehung Platon Levšin (1737—1811), der berühmte Moskauer Metropolit unter Katharina II., „gewissermaßen der Peter Mogila für die Moskauer Akademie", wie ihn deren späterer Geschichtsschreiber S. K. Smirnov treffend genannt hat. Platon war mehr Prediger und Katechisator als systematischer Theologe. Aber seine „Katechismen", Predigten „oder anfängliche Anweisungen in der christlichen Lehre", die er in Moskau noch in seiner Jugendzeit (1757—1758) gehalten hat, bedeuteten einen Umschwung auch in der Geschichte der Theologie selbst. Seine Unterrichtsstunden bei dem Großfürsten (dem zukünftigen Kaiser Paul), herausgegeben 1765 unter der Überschrift „Die orthodoxe Lehre oder christliche Theologie im Auszug", waren der erste Versuch eines theologischen Systems in russischer Sprache. Immerhin wurde auch diese „Theologie" für die geistlichen Schulen in das unvermeidliche Latein übertragen, darauf bestand Platon selbst: Theologischen Unterricht in einer anderen als in lateinischer Sprache hielt auch er für ein Herabsinken der wissenschaftlichen Höhenlage; eine Erwägung, die besonders kennzeichnend ist im Munde eines so eifrigen Kämpfers für den Volkskatechismus, eines Popularisators des christlichen Glaubens und christlicher Sitte. Noch in seinem Alter, vor den Freiheitskriegen, geriet er in aufrichtige Erregung, wenn der Gedanke auftauchte, beim Unterricht in den geistlichen Schulen auf die russische Sprache überzugehen, und riet stets heftig ab. In der russischen Darstellung tritt bei Platon noch augenfälliger die ganze Unvollkommenheit der verschwommenen theologischen Begriffsbestimmungen und Beschreibungen hervor, wie er sie aus seinen lateinischen Hilfsquellen geschöpft hat. Für die Moral hatte er bedeutend mehr Interesse als für die Glaubenslehre. Die Lehre von der Kirche, von der Überlieferung, von den Sakramenten blieb in den russischen Lehrbüchern des 18. Jahrhunderts unheimlich unentwickelt.[15]

---

[15] Über die geistlichen Schulen im 18. Jahrhundert ist das Schrifttum schon angegeben; über die einzelnen Schriftsteller vgl. *Filaret*

Die Reform der russischen geistlichen Schulen zu Beginn der Alexandrinischen Regierung hat sie nicht zu den byzantinischen oder östlichen Grundlagen zurückgeführt. Die ganze Reform war eher im Geiste des Pietismus, des „inneren Christentums" gedacht, als im Geiste strenger Kirchlichkeit. Und der Unterricht blieb in alter Weise eng mit dem Vorbilde der westlichen Schulen verbunden, in denen noch der pietistische Moralismus und eine gewisse Neigung zum Mystizismus bemerkbar waren. Blieb also die Schule im Innern noch immer westlerisch, so begann doch schon wenigstens äußerlich jener Umbruch, der in der Folgezeit die Abgetrenntheit der Schule vom Leben überwand: Der Unterricht ging zur russischen Sprache über. Das Ziel der neuen geistlichen Schulordnung bestand darin, Gesellschaft und Volk zu erwecken, sie zu höheren geistigen Interessen anzuregen, in ihnen eine religiöse und moralische Selbsttätigkeit hervorzurufen. Die Absicht war natürlich mit dem ganzen Zeitgeist organisch verbunden, sie wurzelte in den mystischen Richtungen der Epoche, der Epoche der Heiligen Alliance und der Bibelgesellschaften. Die lateinische Gefangenschaft konnte leicht durch die deutsche und sogar englische ersetzt werden, nur daß an Stelle der Scholastik die Gefahr der Mystik und der deutschen Theosophie erstand. Seit jenen Zeiten fällt dann auch für lange der Schatten deutscher Gelehrsamkeit auf die gesamte russische Theologie, — vielen zum Ärgernis. Seit jener Zeit wird es zur gewöhnlichen Erscheinung, daß Studenten der Theologie in russischen Akademien deutsch lernen, — als Grundlage für das theologische Studium überhaupt.

Trotzdem war es ein Schritt vorwärts, der Beginn eines schöpferischen Aufschwunges. In der neuen Pseudomorphose war viel Gefährliches und Krankhaftes, doch war es eine Krankheit zum Leben und zum Wachstum und nicht zum Tode oder zur Entartung, wenn es auch eine richtige Krankheit war, ansteckend wie nur eine. Zwischen den Extremen mystischer wie philosophischer Schwärmereien einerseits und mißtrauischen Befürchtungen andrerseits kam allmählich der enge und steile Pfad der kirchlichen Theologie zum Vorschein. Für diese Epoche ist die monumentale Gestalt Filarets, des Metropoliten von Moskau (1782—1867), bezeichnend, vielleicht des bedeutendsten russischen Theologen früherer

(Gumilevskij), — Obzor russkoj duchovnoj literatury, II, 3. Aufl., 1884. — Über den Metr. Platon vgl. *I. M. Snegirev,* Žiznj metr. Moskovskago Platona, neue Aufl., 1—2, Moskau 1856; *F. Nadeždin,* M. Platon Levšin, kak propovednik, Kazan' 1882; *N. P. Rozanov,* M. M. Platon, Moskau 1913; *V. P. Vinogradov,* Platon i Filaret, Metropolity Moskovskie, Sravnitel'naja charakteristika ich nravstvennago oblika, Bogoslovsk. Vestn., 1913, 1—2. Vgl. ferner „Iz vospominanij pokojnago Filareta, mitrop. Mosk." Pravosl. Obozren. 1868, August („iz zapisok *A. V. Gorskago*").

Zeit. Er hatte noch in einer Lateinschule gelernt und war unter der milden Leitung des Metropoliten Platon im Seminar des Troickij-Klosters herangewachsen, in jener Mischung von Pietismus und Scholastik, die damals dort geherrscht hat. In seinen jungen Jahren war er durch die mystischen Strömungen hindurchgegangen, hatte auch der Bibelgesellschaft nahegestanden. Unzweifelhafte Spuren dieser „protestantischen" und „mystischen" Einflüsse kann man auch in seinen späteren theologischen Arbeiten finden. Im ganzen blieb jedoch seine Weltanschauung streng kirchlich, ja gerade mit Filaret beginnt in der russischen Theologie die wahre Überwindung nicht nur einzelner westlicher Einflüsse, sondern des Westlertums überhaupt: Es geschah dies auf eine Weise, die einzig und allein zur dauernden Erfolgen führen kann, — nämlich durch schöpferisches Zurückgreifen auf die heilig-väterlichen Grundlagen und Quellen, durch die Rückkehr zur Patristik, die für Filaret eine reine Quelle der Begeisterung war und ihm zum Maßstab für seine Darstellung diente. Äußerlich brach Filaret nicht sofort mit der früheren „altprotestantischen" Überlieferung russischer Schulen, der Tradition des Prokopovič. In seiner eigenen Ausdrucksweise ist vieles unter dem Einfluß protestantischer Lehren entstanden, oder sogar aus ihnen entlehnt; in seiner, für die Petersburger Akademie noch im Jahre 1814 verfaßten „Übersicht über die theologischen Wissenschaften" verweist er selbst den Leser auf protestantische Bücher. Aus ihnen entspringt auch bei ihm jene bezeichnende Ungenauigkeit oder Unvollständigkeit der Begriffsbestimmungen, auf welche seine Feinde manchmal hingewiesen haben, insbesondere seine Vernachlässigungen der Heiligen-Tradition, die in den ersten Auflagen des „Katechismus" überhaupt nicht erwähnt wurde. Diese Übergehung bedeutete jedoch in Wirklichkeit nicht so sehr einen Fehler oder eine Ungenauigkeit des Gedankens, sondern entsprang der üblichen Sprache jener Zeit.

Psychologisch durchaus verständlich und erklärlich ist der Rückfall in die scholastischen und romanistischen Stimmungen in Zusammenhang mit den Reformen des Ober-Prokurors des Heiligen Synods unter Nikolaus I., Grafen Protasov. Doch war diese Rückkehr zu den romanisierenden Formulierungen des 18. Jahrhunderts, zum „Orthodoxen Glaubensbekenntnis" des P. Mogila, zu den Schöpfungen des Heil. Dimitrij Rostovskij oder zu Stephan Javorskij und seinem „Stein des Glaubens" nicht wirksam, denn sie war kein schöpferischer Ausweg aus den geschichtlichen Schwierigkeiten der russischen Theologie. Die Hinneigung zum Protestantismus konnte man nur durch die Rückkehr zu den geschichtlichen Urquellen östlicher Orthodoxie überwinden, durch die schöpferische Wiederher-

stellung der einst in der Kultur unterbrochenen geschichtlichen Folge und organischen Einheit, — nicht aber durch übereilte und schülerhafte Behandlung fertiger westlicher Vorbilder. Für die tatsächliche Verkirchlichung der russischen Schultheologie in diesem Sinne hat aber Filaret in der Tat unvergleichlich mehr geleistet als Protasov und seine Ratgeber. Auch die Dogmatik von Makarij Bulgakov, des späteren Moskauer Metropoliten und hervorragenden Historikers der russischen Kirche, bleibt bei allen ihren Vorzügen ein totes Buch, ein Denkmal toter Gelehrsamkeit, nicht erfrischt vom Geiste wahren Kirchentums — eben wiederum ein westliches Buch: Zur wahren, echten und lebendigen Kirchlichkeit aber konnte man nur auf dem geschichtlichen Wege zurückkehren, nicht auf dem scholastischen; nur durch die lebendige, wenn auch oft widersprechende Erfahrung kirchengeschichtlicher Forschung, welche die gesuchte Synthese schon im Keime enthält, nicht durch übereilte Systematisierung nach fremden und späteren Regeln. Diese „geschichtliche Methode" war denn auch der Weg der russischen Theologen am Ende des vorigen Jahrhunderts. Sie (vgl. z. B. die „Dogmatische Theologie" des Bischofs Silvester) gilt als die bedeutendste Errungenschaft im russischen theologischen Erbe ...[16]

4. In der Geschichte der westlichen Theologie des vorigen Jahrhunderts war der Einfluß der deutschen idealistischen Philosophie eine der bemerkenswertesten Erscheinungen, die nicht nur die evangelischen Kreise, sondern — es genügt an die katholische Tübinger Schule zu erinnern — auch in sehr bedeutendem Maße die römisch-katholische Theologie und Wissenschaft, besonders in Deutschland berührte. Dieser Einfluß des deutschen Idealismus trat auch in den russischen theologischen Schulen sehr scharf hervor, hier allerdings eher als philosophisches denn als theologisches Anliegen: Im eigentlich theologischen Schrifttum zeigte sich der Einfluß des philosophischen Idealismus fast gar nicht. Zum Teil erklärt sich das übrigens einfach aus der Strenge der Zensur; wir wissen aus Erinnerungen der Zeitgenossen, daß sehr viele unter den

[16] Über die geistliche Schule unter Alexander I. siehe *I. A. Čistovič* „Rukovodjaščie dejateli duchovnago prosveščenija v Rossii v pervoj polovine tekuščago stoletija", Komissija duchovnych učilišč, Petersburg 1894; *B. V. Titlinov* „Duchovnaja škola v Rossii v XIX stoletii", vyp. 1, „Vremja komissii duchovnych učilišč", Vilna 1908; *M. M. Bogoslovskij* „Reforma vysšej duchovnoj školy pri Alexandre I i osnovanie Moskovskoj duchovnoj akademii", Bogoslovskij Vestnik, 1917, Oktober-Dezember. — Über die Zeit des Grafen Protasov vgl. auch *K. P. Djakonov* „Duchovnaja škola v carstvovanii Nikolaja I", Petersburg 1907. Siehe auch in meinem Buch: „Puti russkago bogoslovija" das ganze Kapitel V, „Bor'ba za bogoslovie", S. 128—233; in der Beilage ist das Schrifttum ziemlich genau angegeben. Die theologische Tätigkeit, der Einfluß und die Weltanschauung des Metropoliten Filaret bedürfen einer neuen und aufmerksamen Untersuchung; gibt es doch über ihn keine einzige theologische Monographie.

Akademieprofessoren in ihrem Unterricht eine philosophische Auslegung der geoffenbarten Wahrheiten der theologischen vorzogen.

Der psychologische Einfluß der Romantik und des Idealismus waren auf jeden Fall stark. Schelling und Baader, sowie romantische Psychologen nach Art von G. H. Schubert (gest. 1860) waren unter den Akademiestudenten sehr populär; selbst bei Theophan, dem Einsiedler, diesem maßgebenden Ausleger der heilig-väterlichen Asketik finden wir unmittelbare Hinweise auf Schuberts „Geschichte der Seele" (1830, 4. Aufl. 1850), nach welcher seinerzeit in der Kiever Akademie Vorlesungen gehalten wurden. Auf jeden Fall beginnt das philosophische Erwachen in Rußland gerade aus den geistlichen Schulen heraus und alle die ersten Verkünder des philosophischen Idealismus gingen aus Akademien oder Seminaren hervor: Vellanskij aus der Kiever Akademie, Nadeždin aus der Moskauer, Halič aus dem Seminar zu Sevsk, Pavlov aus dem Voronežer Seminar. Später gingen aus den geistlichen Akademien Universitätsprofessoren der Philosophie hervor: J. J. Sidowskij und M. I. Vladislavlev in Petersburg, P. D. Jurkevič und später M. M. Troickij in Moskau (beide aus der Kiever Akademie), der Archimandrit Theophan Avsenev, D. Novickij, S. S. Gogockij in Kiev, I. Michnevič im Odessaer Richelieu-Lizeum. Von Akademieprofessoren der Philosophie sind zu nennen: Th. Golubinskij und V. D. Kudrjavcev in der Moskauer Akademie, V. N. Karpov, der bekannte Übersetzer Platos, und M. I. Karinskij in Petersburg. So bildete sich in den Akademien eine eigene Überlieferung des religiös-philosophischen Idealismus heraus, es wurde die philosophische Wißbegierde wacherhalten, von innen heraus wirkend und auf die Fragen des Glaubens gerichtet. Gerade aus der Kirchenschule heraus beginnt die russische Weisheitsliebe und die russische theologische Erkenntnis wird einer spekulativen Prüfung unterworfen. Einer der konservativen Professoren der geistlichen Akademie hat am Anfang unseres Jahrhunderts die Aufgabe der philosophischen Dogmatik umrissen: Hinter jedem Dogma müsse man geistig die Frage suchen, auf die es antwortet: „Das ist die Analytik der natürlichen Forderungen des Geistes in bezug auf diese oder jene Wahrheit." Erst dann müsse man das positive Zeugnis der Kirche feststellen, aus der Schrift und aus der Überlieferung, „und hier ist auf keinen Fall ein Mosaik von Texten, sondern ein organisches Zunehmen der Erkenntnis" . . . Dann lebt das Dogma auf und enthüllt sich in seiner ganzen spekulativen Tiefe, — wie eine göttliche Antwort auf menschliche Fragen, wie ein göttliches Amen und wie ein Zeugnis der Kirche. Es erweist sich als „eine evidente Wahrheit, der zu widersprechen geistig undenkbar und qualvoll ist". „Die Dogmatik, die den Fragen der Gegenwart entgegenkommt, muß daher beständig gleichsam Dogmen neu schaf-

fen, indem sie die dunkle Kohle der überlieferten Formeln in leuchtende Edelsteine des wahren Glaubens verwandelt."[17] In solcher Aufstellung der spekulativen Probleme der Theologie schließen sich die philosophische und die geschichtliche Methode zum Kreise. Führt doch die geschichtliche Methode ihrerseits zum spekulativen Bekenntnis des Glaubens bei den heiligen Vätern zurück.

Der Einfluß der zeitgenössischen Philosophie zeigt sich besonders klar in den systematischen Konstruktionen der russischen „*weltlichen Theologen*", zum Teil bei den Slavophilen, bei Chomjakov, am meisten aber bei Vlad. Solov'iev und seinen Nachfahren. Der enge Zusammenhang der religiös-philosophischen Weltanschauung und jeweiligen Entwicklung Vlad. Solov'ievs mit der deutschen idealistischen Philosophie, sowie insbesondere mit Schelling, zum Teil mit Baader, Schopenhauer und Ed. v. Hartmann ist ganz augenscheinlich und braucht nicht erst im einzelnen bewiesen zu werden. Das System Solov'ievs aber war ein Versuch, die Dogmen des christlichen Glaubens und die Tradition in den Kategorien und Regeln der jungen Philosophie neu umzudeuten, eine Aufgabe, wie sie schon Chomjakov vorgeschwebt hat. Von Solov'iev ging sie zu seinen geistigen Nachfahren und Fortsetzern über, hinein in die *gegenwärtige religiös-philosophische Tradition*. Einer solchen Fassung theologischer Aufgaben kann aber hier mit Recht eine andere gegenübergestellt werden: nicht so sehr die Überlieferung des Glaubens in die gegenwärtige Sprache zu übersetzen, sozusagen in die Chiffre der neuesten Philosophie zu übertragen, als vielmehr *in der alten väterlichen Tradition die unveränderlichen Grundsätze christlicher Weisheitsliebe finden lernen*; — nicht die Dogmatik mit Hilfe der gegenwärtigen Philosophie zu überprüfen, sondern umgekehrt die *Philosophie aus der Erfahrung des Glaubens selbst aufzubauen*, so daß die *Erfahrung des Glaubens zum Quell und Maßstab der philosophischen Betrachtung wird*. Die schwächste Seite bei Solov'iev und seiner Schule war eben dieser Mißbrauch spekulativer Gedankengänge, von denen Überlieferung und Glaubenserfahrung in Fesseln geschlagen, ja oft geradezu entstellt worden sind. Der Einfluß deutscher Philosophie ist damit auf alle Fälle irgendwie organisch in die russische theologische Erkenntnis eingedrungen.

5. Aus der vorliegenden kurzen und flüchtigen Übersicht der westlichen Einflüsse auf die russische Theologie ließe sich, wie es scheint, mit völliger Unentrinnbarkeit nur ein beunruhigender und hoffnungsloser Schluß ziehen: War und ist die russische Theologie

[17] *Aleksej Iv. Vvedenskij*, K voprosu o metodologičeskoj reforme pravoslavnoj dogmatiki, Bogoslovsk. Vestnik 1904, April, auch im Sonderdruck erschienen.

in ihrer Entwicklung nicht (wie ein strenger Kritiker sie genannt hat) stets eine „herumirrende Theologie"? War sie nicht eine sonderbar bewegliche, veränderliche, unbeständige und unfaßbare Größe? So schließen allerdings nicht selten ausländische, besonders römisch-katholische Gelehrte, die gewöhnlich aus der Lektüre orthodoxer theologischer Schriften die Vorstellung von etwas Unbestimmtem, nicht genau Feststehendem gewinnen. Eindruck und Schlußfolgerung dieser Art sind jedoch Früchte eines sehr gefährlichen Mißverständnisses, einer Art optischer Täuschung. In Wirklichkeit steht hinter ihnen etwas sehr Tragisches, — ein verhängnisvoller Riß, eine Spaltung im orthodoxen Bewußtsein, spürbar in der Geschichte der russischen Theologie als eine gewisse schöpferische Verwirrung, als Unklarheit der Wege. Am schmerzhaftesten machte sich dieser sonderbare Riß zwischen Frömmigkeit und Theologie geltend, zwischen theologischer Gelehrsamkeit und frommer Gebetsstimmung, zwischen theologischer Schule und kirchlichem Leben.

Die jüngere theologische Wissenschaft war nach Rußland vom Westen gekommen. Allzu lange ist sie hier eine Fremde geblieben, hat sie darauf bestanden, in ihrer besonderen, dem Volke fremden Sprache zu reden, die weder Sprache des Lebens, noch des Gebetes gewesen ist. Sie blieb eine Art Fremdkörper im kirchlich-organischen Getriebe, entwickelte sich in einer künstlichen und allzu abgesonderten Umgebung, war und blieb eine „Schul"-Wissenschaft. Als solche verwandelte sie sich in ein Unterrichtsfach und hörte leider allzu oft auf, die Wahrheit und das Bekenntnis des Glaubens zu suchen. Der theologische Gedanke kam allmählich davon ab, auf den Schlag des kirchlichen Herzens zu hören, daher verlor er den Zugang zu diesem Herzen. Er verstand es nicht, Aufmerksamkeit oder Anteilnahme in weiteren Kreisen der kirchlichen Gemeinschaft und des Volkes zu erwecken, ja, man trat ihm sogar mit argwöhnischem Mißtrauen und geradeswegs mit Mißgunst entgegen. Grund dafür war in der Tat vorhanden. Er lag in der Voreingenommenheit gegen die entlehnte und selbstgenügsame Gelehrtheit, die so gar nicht in der Wirklichkeit religiöser Erfahrung oder im Leben wurzelte, gegen eine Theologie, die aufgehört hat, den Glauben der Kirche auszudrücken und zu bezeugen. Insoferne konnte man sie mit Recht als eine herumirrende bezeichnen. Darin liegt der ganze Sinn des russischen religiösen Daseins: In den Tiefen und in den geheimsten Falten kirchlicher Erfahrung wird der Glaube unberührt beibehalten. In der stillen Versunkenheit in Gott, in der Gebetsordnung, im Mönchtum bewahrt die russische Seele den alten strengen väterlichen Stil, lebt in der ganzen unberührten und ungeteilten Fülle der „Sobornostj" und der Überlieferung. In diesen Tiefen

des Geistes- und Gebetslebens lebt noch immer der alte Glaube, „der apostolische, der väterliche Glaube“, immer noch die alte, östliche und byzantinische Orthodoxie. Aber der Gedanke hat sich abgetrennt, sich losgelöst von den Tiefen, ist zu spät zu sich selbst und zum Bewußtsein seiner unheilvollen Losgelöstheit zurückgekehrt. Die Schwankungen des Gedankens haben die Einheitlichkeit des Glaubens nicht zerstören können: Die Rechtgläubigkeit ist unverändert geblieben. Eine ernsthafte Gefahr bestand jedoch in jener theologischen Pseudomorphose, als die natürliche Sprache verloren ging und der Theologie eine fremde und ungeeignete aufgezwungen wurde; am gefährlichsten war hierbei, daß seither die theologische Problematik ihre Lebensnähe verlor und die Lehre Gottes bald als Schulgezänk enger Fachleute erschien. N. P. Gilarov-Platonov führt in seinen außerordentlich fesselnden Erinnerungen ein sehr bezeichnendes Beispiel solchen Auseinandergehens von Schule und Leben an. „Die halbprotestantische Auffassung von der Überlieferung war damals in der Schule ganz allgemein. Selbst der Katechismus von Filaret hatte noch keinen Abschnitt von der Tradition. Auch die Theologie von Ternovskij handelte nicht davon. Das handschriftliche Lehrbuch, nach dem ich bereits in den 40er Jahren lehrte, schwieg gleichfalls über diesen Punkt. Die Periode Prokopovičs dauerte noch an ... So war es nicht nur in der Frage von den Überlieferungen; die Lehre von der Rechtfertigung wurde ebenfalls nach lateinischen Büchern dargelegt ... Während so Moskau mehr oder weniger in den Fußtapfen von Prokopovič wandelte, ging in Petersburg ein Umschwung vor sich, den, wie man sagte, die Theologie A. N. Murav'jev zu danken hatte ... Besonders bemerkenswert ist, daß die Theologen im Beruf sich zu der Neueinführung in dem augenscheinlich wichtigen Dogma von der Überlieferung als dem zweiten und selbständigen Quell der Glaubenslehre vollständig gleichgültig verhielten: sie begannen, nach der neuen Auffassung zu schreiben und zu lehren, als ob sie immer so geschrieben und gelehrt hätten ... Sonderbarer Unglaube bei geistlichen Personen, wird der Leser denken. Doch diese, auf den ersten Blick sonderbare Teilnahmslosigkeit war kein Zeichen von Unglauben, sondern beweist nur, daß die Formeln der westlichen Theologie für die Ostkirche keinen lebenden Inhalt haben. Dort gehören sie zum Wesen des Bekenntnisses und bilden eine brennende Frage, im Osten dagegen wurde diese Frage überhaupt nicht aufgeworfen. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht der Briefwechsel, der im 17. Jahrhundert zwischen dem Patriarchen Jeremias und den Tübinger Theologen stattfand; diese fragen ihn nach seiner Ansicht bezüglich der Punkte, auf welchen hauptsächlich der Streit zwischen Rom und Luther beruht, z. B. vom Glauben und von den Werken; der Patriarch aber ant-

wortet vorbei und oberflächlich, er kann den ganzen Sachverhalt nicht begreifen, denn die vorgelegten Fragestellungen waren das Ergebnis religiöser Spekulationen gerade in der Westlichen Kirche, die durch eine besondere Geschichtsentwicklung in solche Fragen hineingedrängt wurde.“[18] In diesen Bemerkungen ist jedenfalls, vom psychologischen Standpunkt aus gesehen, viel Wahrheit. Die Gefahr lag nicht so sehr in den Irrungen als in der Losgelöstheit des theologischen Gedankens und seiner Wissenschaft vom Volk.

Die westlichen Einflüsse in der russischen Theologie müssen überwunden werden. Vor allem gilt dies zur Zeit für den unorganischen westlichen Stil. Diese Überwindung hat längst in der russischen Schule begonnen, gerade zur Zeit Filarets und im Zusammenhang mit dem Wiederaufleben des Asketismus in den russischen Klöstern — man denke nur an die Schule des Starec Paisij Veličkovskij und besonders an die Einsiedelei Optyn'.[19] Doch kann endgültig die orthodoxe Theologie ihre Unabhängigkeit von den westlichen Einflüssen nur durch ihre geistige Rückkehr zu den väterlichen Quellen und Grundlagen wiederherstellen. Zu den Vätern zurückkehren heißt jedoch nicht, aus der Gegenwart oder aus der Geschichte verschwinden, vom Schlachtfelde abtreten. Es gilt vielmehr nicht nur, die heilig väterliche Erfahrung zu bewahren und zu beschützen, sondern sie auch aufzudecken, von ihr hinaus ins Leben zu treten. Andrerseits muß die Unabhängigkeit vom andersgläubigen Westen nicht in eine Entfremdung ihm gegenüber ausarten. Denn der Bruch mit dem Westen gibt noch keine echte und wahre Befreiung. Auch der orthodoxe Gedanke muß alle westlichen Schwierigkeiten und Anfechtun-

[18] Briefwechsel des Patriarchen Jeremias mit den Tübinger Theologen (M. Crusius u. a.) in den Jahren 1575—1581 im Zusammenhang mit der C. Augustana. Originalausgabe: Acta et scripta theologorum Wirtenbergensium et patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, Wirtenbergiae 1584; Neuausgabe von Gideon Kypriotes, Liber qui vocatur Iudek Veritatis, 1758. *N. Gilarov-Platonov* (1824—1887), Iz perežitogo. Autobiogr. vospominania, Moskau 1886, S. 279—280. N. P. Gilarov, der eine Zeitlang an der Moskauer geistlichen Akademie unterrichtet hat, ist ein Publizist von slavophiler Richtung. Seine Erinnerungen enthalten außerordentlich interessanten Stoff zur Erforschung des kirchlichen Lebens. P. M. Ternovskij war in den 30er Jahren Professor der Theologie an der Universität Moskau, seine „Dogmatische Theologie“ erschien im Jahre 1838. Andrej Nikolajevič Murav'jev, der in der Kanzlei des Oberprokurors des Allerheiligsten Synods angestellt war, ist ein fruchtbarer Schriftsteller, Verfasser von Büchern erbaulichen Inhalts sowie über Kirchengeschichte, ein strenger Anhänger der Kirche und Verbreiter religiöser Gedanken in ausgeprägt traditioneller Auffassung; er stand dem Moskauer Metropoliten Filaret nahe.

[19] Über den Starec Paisij und seinen Einfluß in Rußland siehe das Buch des Oberpriesters *S. Četverikov*, „Paisie, Staretul Manastiru Neamtului din Moldova Viata, invatatura si influenta lui a supra Bisericii Orthodoxe, 1933; kürzer in den russischen Artikeln *desselben Verfassers* „Iz istorii russkago starčestva“, „Puť“, Nr. 1, 3, 7, Paris 1926—1927; vgl. „Optina pustyn'“, Paris 1926, vom *gleichen Verfasser*.

gen erfühlen und durchleiden, gegenwärtig kann und darf er sie nicht mehr umgehen oder totschweigen. Dies führt aber dazu, daß er dem Westen schöpferisch und geistig begegnen muß. Abhängigkeit und Nachahmung waren noch keine Begegnung. Wahrhaft begegnet man sich nur in der Freiheit und in der Gleichheit der Liebe. Es genügt nicht, die westlichen Antworten nur zu wiederholen, die einen westlichen Antworten gegen die anderen auszuspielen, sondern wir müssen gerade auch die westlichen Fragen erkennen und mitdurchleben, in sie eindringen und uns geistig-schöpferisch in die ganze dramatische Problematik des westlichen religiösen Gedankens einleben.

Nochmals: Nicht darin liegt die Überwindung des westlichen Ärgernisses für die orthodoxe Theologie, daß man die westlichen Ergebnisse ablehnt, oder gar umstößt, sondern darin, daß man sie überwindet und in neuer schöpferischer Tätigkeit übertrifft. Nur die schöpferische Rückkehr zu den eigenen und alten Tiefen wird für den orthodoxen Gedanken selbst ein echtes „Gegengift" gegen die offenen und verborgenen oder noch gar nicht erkannten sogenannten „westlichen Vergiftungen" sein. Die orthodoxe Theologie ist berufen, auf die westlichen Fragen aus den Tiefen ihrer ununterbrochenen Erfahrungen zu antworten und den Schwankungen des westlichen Gedankens die unveränderliche Wahrheit der väterlichen Orthodoxie gegenüberzustellen.

Der heilige Sava
als Begründer der serbischen Nationalkirche.[1]
Seine Leistung und Bedeutung für den Kulturaufbau Europas.

Von

Josef MATL, Graz.

In den alten, legendarisch durchwirkten serbischen Königs- und Heiligenbiographien des 13. und 14. Jahrhunderts wird uns erzählt, wie Rastko, der jüngste und gleichzeitig der Lieblingssohn des Begründers des Nemanjidenreiches Stephan Nemanja, mit 18 Jahren heimlich die Hauptstadt und das väterliche Haus verließ, mit einem russischen Mönch nach dem heiligen Berg Athos ging, sich dort trotz aller Bitten und Vorstellungen der Abgesandten seiner Eltern die Haare abschneiden ließ, das schwarze Mönchskleid anzog, als

---

[1] Ich veröffentliche hier im wesentlichen unverändert den Vortrag, den ich anfangs Februar dieses Jahres auf Einladung der Österreichisch-Jugoslavischen Gesellschaft in Wien gehalten habe. Die älteren Quellenausgaben und das ältere Schrifttum zu diesem Stoff sind verzeichnet bei *Pavle Popović*, Pregled srpske književnosti, Beograd 1909, S. 392. Über die neueren Veröffentlichungen vgl. *Stanoje Stanojević*, Istorija srpskog naroda. Treće popravljeno izdanje. Beograd 1926, S. 145—147; ferner *J. Matl*, Die serbokroatische Literaturwissenschaft 1914—1929. Zeitschrift für slavische Philologie, IX (1932), S. 152 ff. — Für die folgenden Ausführungen dienten als Erkenntnis- und Stoffgrundlage: Stare srpske biografije. Priredio *M. Bašić*, Beograd 1924, Srpska Književna Zadruga 180; *Vlad. Ćorović*, Sveti Sava, Brastvo XVIII, S. 18—29, Beograd 1921; *derselbe*, Sveti Sava u narodnom predanju, Beograd 1927, 267 S. (= Iz starih riznica 2); *St. Stanojević*, Države Srba Hrvata i Slovenaca, Brastvo XV, S. 1—19, 1921; *derselbe*, Car Dušan, Brastvo XVI, S. 43—65; *derselbe*, Iz srpske prošlosti. Istoriski članci. Beograd 1923, 117 S.; *derselbe*, Nemanja. Godišnjica Nikole Čupića XLII, S. 93—132, Beograd 1932; *Niko Djivanović*, O Svetom Savi, Brastvo XVIII, S. 27—31, 1924; *S. Troicki*, Sveti Sava i Slovenstvo. Letopis Matice Srpske Kn. 318, 1928 (Prilozi I, S. 250—266); *Vlad. Rozov*, Stranica iz života Svetoga Save, Spomenik Srpske Kraljevske Akademije LXIX (54), S. 93—106. — Odabrani spomenici srpskog prava (od XII do XV veka). Prikupio i uredio *Aleksandar V. Solovjev*, Beograd 1926; *derselbe*, Pojam države u srednjevekovnoj Srbiji. Godišnjica Nikole Čupića XLII, S. 64—92, 1933; *derselbe*, Svetosavski nomokanon i njegovi novi prepisi, Brastvo XVI, S. 1—43, 1932; Rad. *M. Grujić*, Pravoslavna srpska crkva, Beograd 1921; *derselbe*, Srednjevekovno srpsko parohijsko sveštensvo. Skoplje 1923, 77 S.; *derselbe*, Nosioci i rasadnici prve srpske civilizacije. Skoplje 1922, 21 S.; *Nikola Radojčić*, Jovan Rajić. Godišnjica Nikole Čupića XXXVI, S. 189—216, 1927; *Vlad. P. Petković*, Stari srpski spomenici u Južnoj Srbiji. In: Skoplje i Južna Srbija, S. 16—25, 1925; *N. Okunev*, Monumenta artis serbicae I—IV. Zagreb-Prag 1928, 1930, 1931, 1932; *J. Matl*, Die Entwicklungsbedingungen der epischen Volksdichtung bei den Slaven. Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven V (1929), S. 57—76.

Mönch Sava im Kloster verblieb und ein Leben des Fastens und der Entsagung begann. — Einige Jahre später soll Sava, wie sein Biograph Theodosij berichtet, seinem Vater folgenden Brief geschrieben haben: „Du hast als Herrscher eines irdischen Reiches wie ein Apostel hervorragend gewirkt, du hast die Menschen deines Reiches mit der Kultur des Christentums erleuchtet, du hast die häretischen Wölfe (gemeint ist die Sekte der Bogomilen) vertrieben, ihre Tempel zerstört, Gott Kirchen errichtet; du hast gelehrt, daß Gottes Sohn dem Vater gleich ist und dem heiligen Geist; du hast die Fremden liebevoll aufgenommen und beschützt, die Armen genährt und alles getan, was Gott wohlgefällig ist.“ Der Brief schließt: „Komm und folge mir ins Kloster“. — — In den gleichen Lebensbeschreibungen wird ferner erzählt, wie der Vater Savas, der erste mächtige serbische Herrscher, einige Jahre später (wir zählen das Jahr 1196) dem Thron freiwillig entsagte, sich in das von ihm gebaute Kloster Studenica zurückzog, ebenfalls Mönch wurde, den Namen Simeon annahm und dann zwei Jahre später, dem Drängen und Bitten seines Sohnes folgend, auch auf den heiligen Berg Athos ging, um zusammen mit seinem Sohne zu beten, zu fasten, neue Klöster zu bauen und zu beschenken, und schließlich bald darauf in den Armen seines Sohnes zu sterben. —

Am Schlusse der Sava-Biographie schreibt Theodosij: Die hochehrwürdigen Simeon und Sava befestigen zusammen und gemeinsam durch ihre Gebete zu Gott ihr Vaterland, das serbische Land, verteidigen es und hüten es vor dem Ansturme der Feinde. Und niemand aus einem anderen Geschlechte wurde Herr über die Serben, sondern nur aus ihrem Geschlechte übergab der Vater dem Sohne und der Sohn dem Sohne das Königreich. Und vor den Regimentern des serbischen Heeres erschienen Gottes Engel in der Gestalt Simeons und Savas, durch ihr Gebet von Gott zu Hilfe geschickt in den Schlachten, so daß viele Soldaten sprachen: „Wir haben den heiligen Simeon und den heiligen Sava gesehen, wie sie vor unseren Scharen auf den Pferden dahinflogen, und zwar jenen, Simeon, in bescheidenem Mönchsgewand, diesen, Sava, leuchtend geschmückt mit dem Lichte des Heiligen. Viele Feinde, die sich gegen ihr Vaterland, gegen das serbische Land erhoben, haben sie durch ihre Gebete abgewendet und einige auch besiegt und getötet.“ — Über den heiligen Sava heißt es in der alten Biographie an einer anderen Stelle: „Sava hat alle Anstrengungen auf sich genommen und keine Mühe für sein serbisches Land gescheut, um es mit Kirchen zu schmücken, mit der Würde und dem Range eines Königreiches und eines Erzbistums, mit Bischöfen, mit allen Einrichtungen und Gesetzen des rechten christlichen Glaubens auszustatten.“

Ich will nicht auf weitere Stellen der alten Viten eingehen. Für

uns ist — herausgelöst aus dem reichen Geranke von Legenden und heldischen Schmuckberichten, das das mönchisch-klösterliche Kult- und Traditionsbedürfnis um diese beiden Gestalten schon gleich nach ihrem Tode und dann durch mehr als ein halbes Jahrtausend gewoben hat — folgender geschichtlicher Kern ihrer Persönlichkeit und Leistung zu erkennen: Die beiden Männer, die am Anfang des selbständigen politischen und kulturellen Eigenlebens wie des politisch-nationalen und kulturellen Selbstbewußtseins des serbischen Volkes stehen, die den physischen und geistigen Bau des Staates, des Volkes und der einheitlichen Kultur aufgerichtet haben, die selbst Klöster und Kirchen bauten, ausstatteten und diese Tätigkeit als christliche, sittliche, staatliche und nationale Pflicht den nachfolgenden Herrschern vorbildlich hinstellten — sie gingen selbst ins Kloster und lebten, im Volks- und Staatsbewußtsein gewissermaßen als Heilige legalisiert, als Sinnbild und als Mythos weiter; von dieser klösterlichen Anerkennung und Vorbildwirkung der ersten Staats-, Kirchen- und Kulturgründer erhielt das ganze nachfolgende staatliche, politische und völkische Handeln eine christliche sittliche Begründung und Zielsetzung; solche christliche Grundhaltung blieb nicht nur bis zum Höhepunkt des Nemanjidenreiches wirksam, da es unter dem Caren Duschan die stärkste Balkanmacht geworden war, sondern sie überlebte auch den jähen Zusammenbruch des zu weit gespannten Reiches und seiner politischen Macht nach der folgenschweren Schlacht am Kosovo-poľe (Amselfeld) sowie in den Jahrhunderten der Fremdherrschaft. Als sittliche Kraft, als verbindendes Band, als Sinn- und Wertgebung des Kämpfens und Duldens für den christlichen Glauben, „za krst časni i za slobodu zlatnu" (für das ehrenvolle Kreuz und die goldene Freiheit), wie ein großer Dichter, *Ivan Mažuranić*, sagt, wirkte sie in den Klöstern, den einzigen sichtbaren Zeugnissen einstiger Größe ebenso fort wie in den heldischen Gesängen des Volkes und blieb lebendig auch, als das 19. Jahrhundert an den Neubau von Staat und Kultur schritt — bis auf den heutigen Tag.

Derjenige, dem das Hauptverdienst an der Schaffung der äußeren organisatorischen wie der inneren geistig sittlichen Grundlagen des südslavischen völkisch-kulturellen Überlieferungsbewußtseins zufällt, ist — nicht nur nach den klösterlichen Legenden und Hunderten von Volksgeschichten, die bis in die Gegenwart im Volke weiterleben, sondern auch nach der kritischen Erkenntnis der Geschichte — der heilige Sava. Daher besteht auch heute noch der ehrenvolle Satz zu recht, den der serbische König Milutin 1316 auf einer Inschrift anbringen ließ: „Učiteľ oč'stva našego svetije Sava" (der Lehrer unseres Vaterlandes, der heilige Sava). — Wir können es daher auch verstehen, wenn noch ein halbes Jahrtausend später die ser-

bische Schuhmacherzunft von Neusatz in ihrer Eingabe an den österreichischen Kaiser Josef II. 1781 um Erlaubnis bat, den heiligen Sava als Zunftpatron wählen und feiern zu dürfen. Ebenso begreiflich ist, daß auf der Glocke der ersten höheren Schule im neu befreiten Serbien 1810 das Bildnis Savas eingegossen wurde mit der Inschrift: „Sv. Sava, srpski prosv'etitel'" (Der hl. Sava, der serbische Kulturschöpfer); nicht lange danach wurde derselbe Sava, als man im neuen Staat, nach westeuropäischem, vor allem nach deutschem Muster, ein neuzeitliches Erziehungswesen aufbaute, zuerst zum Schulpatron Serbiens erkoren, nach der politischen Vereinigung der jugoslavischen Stämme jedoch zum Schulpatron aller Schulen des gesamten Königreiches Jugoslavien gewählt. Geist und Leistung dieses Mannes sind auch heute noch in Staat und Volk wirksam. Man spürt ihn auf jeder Wanderung durch die so bunte, eigenartige und an Gegensätzen reiche Welt der eurasischen Kulturbrücke, des Balkans; man merkt ihn in vielen der schönen, monumentalen alten Kultur-, Kloster- und Kunststätten, gleichgültig, ob in den Gebieten zwischen Skoplje (Ueskub) — Ochrid oder in einem Kloster der bulgarischen Berge, etwa Rila oder Bačkovo oder Trnovo: Man spürt diesen heiligen Sava, wenn man seine crkvena slava, seine Feier als Klosterpatron erlebt und sieht, daß sein Fest im wahrsten Sinne des Wortes noch ein nationales ist, zu dem jung und alt, festlich geschmückt, von weit und breit auf Wagen und Pferden das Volk zusammenströmt.

Doch stehen im Vordergrund unseres Interesses nicht der Savakult und der Savamythos, sondern die Frage nach seiner geschichtlichen Persönlichkeit und Gestalt, nach seiner historischen Leistung im politischen und kulturellen Werdegang seines eigenen Volkes, ja im Gesamtaufbau der christlichen und völkischen Kultur Europas.

Sava war nicht nur der Mönch, der, nach der Legende, ganze Nächte stehend im Gebete verbrachte, fastete, barfüßig über steinige und dornige Wege ging, den Einsiedlern in den Höhlen Brot zutrug und ein abgeschiedenes, ruhiges, beschauliches Dasein verbrachte. Er war auch nicht nur Kirchen- und Klostergründer, ein großer Wallfahrer, der religiöse Lehrer seines Volkes; sein Bild wird selbst durch die Tatsache nicht vollständig, daß er der erste serbische Schriftsteller war, Übersetzer und Bearbeiter griechischer Klosterregeln, liturgischer Werke, kirchlicher Hymnen und kirchlicher Gesetzbücher, der literarische Biograph seines Vaters und damit — zusammen mit seinem königlichen Bruder — Begründer des selbständigen serbischen Schrifttums. — Weit darüber hinaus stand der Mann auch im praktischen Leben und bewährte sich als weitschauender und kluger Politiker; als Diplomat erster Ordnung griff er durch Jahrzehnte in die Innen- und Außenpolitik seines eigenen Vaterlandes entschei-

dend ein, beriet seine Brüder und Neffen, die serbischen Fürsten und Könige, verhandelte mit den griechisch-byzantinischen Kaisern, den Königen von Ungarn, dem Herrscher von Bulgarien, den Patriarchen von Nikäa und Jerusalem und entwickelte auch hierbei stets Klugheit, Energie und Erfolg. In seiner Persönlichkeit vereinigten sich der religiös-mystische, asketische Idealismus, der ihm durch die ausgezeichnete Erziehung am väterlichen Hofe und noch mehr durch das mönchisch-klösterliche Athoserlebnis eigen geworden war, mit glühender Vaterlandsliebe, einer außerordentlichen staatspolitischen Fähigkeit und einem genialen praktisch organisatorischen Sinn zu innerer Einheit und Klarheit des Handelns: Ein Mann, der sein eigenes Kulturprogramm hatte und es zäh und energisch in die Tat umzusetzen verstand.

Zwei Welten waren es also, die als Erlebnisgrundlagen seine Persönlichkeit gestalteten, in denen er sich als denkender, planender und handelnder Mensch bewähren mußte: Einerseits die religiös-geistliche Welt der mönchisch klösterlichen Ideale, die er sowohl durch eifriges Lesen griechisch-byzantinischen hagiographischen Schrifttums, der literarischen Verherrlichung der Einsiedler, Märtyrer und Vorkämpfer für den christlichen Glauben, als auch unmittelbar durch das Erleben dieser mystisch asketischen Ideale im Mittelpunkt dieser Welt, in den Klöstern und bei den fastenden Einsiedlern des Berges Athos mit voller jugendlicher Begeisterung in sich aufgesogen hatte. — Auf der anderen Seite umgab ihn die weltliche Welt des Herrscherhauses seines Vaters, seiner Brüder und seiner Neffen, die unruhigen und wechselvollen Erlebnisse politisch-diplomatischer Kämpfe um Thron und Reich auf einem, alles eher als gefestigten, hart und wechselvoll umkämpften, am Kreuzungs- und Schnittpunkt der damaligen machtpolitischen Gegensätze Europas liegenden Grenzraum. Es ist schwer zu sagen, welche von den beiden Welten dem späteren Heiligen innerlich mehr zusagte und welcher Aufgabenkreis ihm wichtiger erschien. Jedenfalls verstand und versuchte er es, die Aufgaben beider Welten miteinander zu verbinden; die sittliche Lebenshaltung, wie sie ihm als christliche Lebensforderung in der klösterlich religiösen Welt erwachsen und auf weiten Reisen in Gesprächen mit führenden Vertretern des kirchlichen Lebens von Konstantinopel, Nikäa, Jerusalem gereift waren, trug er in die Gestaltung des staatlich-politischen, sozialen und rechtlichen Lebens hinein, sie auf diese Weise nicht nur durch Belehrung und Erziehung, sondern auch organisatorisch verwirklichend. Schon während seines Aufenthaltes auf dem Heiligen Berge griff er von Athos aus, auf Bitten seines Bruders, des Großžupans (des Königs) wiederholt vermittelnd in die Geschicke seines Heimatlandes ein: wie er zu verhindern suchte, daß der Abfall des einstigen serbischen

Schützlings Strez, eines aus Bulgarien geflohenen Statthalters der südöstlichen Randprovinz Prosek, zu politischen Weiterungen und zur Schwächung der Ostfront des Reiches führe, so verhinderte er durch persönliche Verhandlungen den drohenden Einfall des ungarischen Königs in das serbische Land. Als er mit 34 Jahren (1208) als — seelisch wie politisch — gereifter Mann mit klarem Arbeitsprogramm in sein Vaterland, und zwar zunächst nach dem Kloster Studenica zurückkehrte, war er sich seit langem über die Möglichkeiten klar, die sich für sein Heimatland aus der mittlerweile erfolgten Zertrümmerung des byzantinischen Reiches durch die Lateiner, durch die Kreuzfahrer und Venezianer ergaben. In diesem Sinne unterwies er nicht nur die jungen Kleriker von Studenica, sondern er übernahm auch selbst eine Reihe schwieriger diplomatischer Aufgaben; so vermittelte er zwischen den um den Thron streitenden Brüdern, rettete dadurch die Einheit des Reiches und war ständig bemüht, das Überhandnehmen fremder politischer Einflüsse auf sein Heimatland zu verhindern; so trat er, im Bewußtsein der politischen Wichtigkeit günstiger und einflußreicher dynastischer Heiratsverbindungen als Brautwerber für die serbischen Könige auf, für den König Radoslav beim Herrscher von Epirus, Theodor Angelos, und später für den König Vladislav beim bulgarischen Herrscher Asen II.

Bei alledem aber war er nicht der Mann, dem es um Macht und Einfluß ging, der an der Macht klebte. Sobald ihm eine dringende Aufgabe gelöst schien, kehrte er ins Kloster zurück oder pilgerte ins Heilige Land. So wanderte er z. B. nach der durch den Abgesandten des Papstes erfolgten Königskrönung seines Bruders Stephan wieder nach Athos heim, zog dann nach Jerusalem und nach Nikäa; hier, an dem Sitz des griechischen Patriarchen und — vorübergehend — des Kaisers, verhandelte er mit beiden, legte ihnen die Notwendigkeit einer selbständigen serbischen Kirche dar und erreichte 1219 die Einwilligung zur Errichtung eines von Ochrid unabhängigen serbischen Erzbistums. Als die geeignete Persönlichkeit, das neue serbische Erzbistum zu leiten, wurde vom Patriarchen er selbst ausersehen. Schon auf dem Heimweg arbeitete er die notwendigen kirchlichen Bücher in slavischer Sprache aus, führte sofort die Neuordnung der serbischen Kirche auf nationaler Grundlage durch und errichtete acht (nach einer anderen Lesart zehn) Bistümer, deren geographische Verteilung allein ein diplomatisches und kulturpolitisches Meisterstück darstellt; die ihm geeignet erscheinenden Bistumsleiter ernannte er wieder selbständig und geschickt. So wie schon im byzantinischen Reich die Geistlichkeit ein maßgebender Träger der Kultur und des Schrifttums war, so gestaltete auch Sava in seiner Nationalkirche die Geistlichkeit zum tragenden Organisations-

element der neuen serbischen nationalen Kultur, schuf ihr aber gleichzeitig in den Klöstern und Klosterschulen die notwendigen Bildungsstätten und -unterlagen. Damit baute er die wesentlichen und dauernden Grundlagen der inneren kulturell-geistigen Einigung im neuen Staat und im Volk und machte der bisher schwankenden kulturellen Ausrichtung, dem kulturellen Dualismus ein Ende.

Die Früchte dieser neuen gefestigten Lage sehen wir dann in der reichen Ernte der nächstfolgenden Jahrhunderte sowohl auf literarischem als auch auf dem Gebiete der bildenden Kunst. Noch wichtiger jedoch war — seine Hauptleistung für Volk und Staat — seine Zusammenfassung von nationalem Staat und nationaler Dynastie zu einer Zielsetzung; sie ihrer Pflichten gegenseitig bewußt zu machen, zueinander ins richtige Verhältnis zu bringen und im Volksbewußtsein zu verankern — das war sein großes Anliegen; ihm dienten nicht zuletzt seines und seines Bruders Lebensbeschreibungen, um nicht zu sagen kultische Verherrlichungen des Begründers des Reiches, Stephan Nemanja. So wurde Sava zum Schöpfer der serbischen Kulturnation, zum Begründer des serbischen nationalen Kulturbewußtseins. Wie wenig es ihm bei alledem um persönlichen Einfluß und Machtstellung ging, beweist wieder die Tatsache, daß er, nach Herstellung guter Beziehungen zwischen den serbischen und bulgarischen regierenden Häusern, seine Aufgabe neuerdings als gelöst ansah, seinen Rang eines serbischen Erzbischofs einem Schüler, Arsenije, übergab und wiederum abwanderte: in das geliebte heilige Land, dann zu den anderen Sitzen der griechischen Patriarchen, nach Antiochien, Armenien, Nikäa, Konstantinopel und schließlich nach Bulgarien, wo ihn in der Hauptstadt Trnovo 1236 der Tod ereilte. Es bedurfte langer diplomatischer Verhandlungen und des persönlichen Einschreitens des serbischen Königs, bis man — zum Teil auch mit Überredung und Bestechung — seinen Leichnam freibekam. Er wurde feierlich in die Heimat zurückgebracht und im Kloster Mileševo beigesetzt, wo die Gebeine ruhten, bis sie ungefähr 250 Jahre später der türkische Machthaber Sinan Pascha am Vračar in Belgrad verbrennen ließ — wohl weil er sich der großen moralischen Energie- und Widerstandskräfte bewußt war, die in dem Savakult des Volkes wurzelten und häufig genug auch gegen das Osmanentum verwendet wurden.

Überblickt man die Gesamtleistung Savas, so läßt sich deren ganze, weit über seine Zeit und über die Grenzen seines Vaterlandes hinausragende Bedeutung erst klar abschätzen, wenn man in Betracht zieht, daß sie in eine Zeit vollständiger Labilität fällt, in welcher ununterbrochen Verschiebungen der politischen Grenzen und Räume stattfanden, die Machtverhältnisse und — damit im engsten Zusam-

menhang — die kulturellen und konfessionellen Einflußkräfte dauernd hin und her bewegt wurden: Welch weiter politischer Weg, aber auch welche kulturellen und geistigen Möglichkeiten lagen für den jungen serbischen Staat allein zwischen dem byzantinischen Reich einerseits, dem heiligen römischen Reich deutscher Nation, Ungarn, Venedig, der päpstlichen Kurie und dem bulgarischen Reich andrerseits.

Das Nemanjidenreich war entstanden auf dem Gebiet des byzantinischen Reiches. Es war aufgebaut worden mit schweren Opfern in wechselvollen militärischen wie geistigen Kämpfen, unter kluger Ausnützung der im 12. und 13. Jahrhundert immer stärker zutage tretenden Abbröckelungs- und Auflösungserscheinungen des oströmischen Reiches, das zwar nicht mehr stark genug war, die Entstehung neuer Staaten auf der Balkanhalbinsel ganz zu verhindern, das aber noch Leben genug hatte, bei günstiger Lage die inneren Schwierigkeiten junger Staaten auszunützen und sie an ihrer Wurzel zu bedrohen. Daher dieser dramatische Wechsel von Freund und Feind, von Bundesgenossen und Gegner. Stephan Nemanja hatte den Unterbau des serbischen Staates geschaffen, dessen ethnischer und politischer Kern im Gebiet des Kopaonikgebirges, im Oberlauf des Lim, Ibar, Drin, also im inneren südwestlichen Balkan lag, dessen Flügel aber nach Kotor (Cattaro) und Skutari hinausgriffen. Jedem weiteren Ausdehnungstrieb wies er damit die Richtung. Nach Norden in das Gebiet der unteren Morava und der Donau (Belgrad gehörte politisch nicht zum Nemanjidenreich), nach Osten auf die fruchtbare Vardarebene hin und gegen Süden, in der Linie auf Saloniki.

Der Begründer dieses Staates tat viel, um ihn nach außen und innen zu stärken. Gegen Westen sicherte er sich durch gute und enge Beziehungen zu Friedrich Barbarossa und zur Kurie (er war selbst westlich getauft) — nach innen unterband er die politisch gefährliche, anarchistische Züge tragende Sekte der östlichen Bogomilen. Aber eben in diesem Rechnenmüssen mit West und Ost lag auch die Schwäche des Reiches: Es war in sich selbst noch nicht zusammengeschweißt und litt unter einem gewissen Dualismus zwischen den lateinisch ausgerichteten Flügeln um Kotor (Cattaro) und Dubrovnik (Ragusa) einerseits und den nach ost gewandten Kerngebieten andrerseits. Die innere Neufestigung durchgeführt, eine klare Linie in der Kulturausrichtung gewiesen und unter drei Herrschern bewahrt zu haben, ist zweifellos das Verdienst Savas. Ob die von ihm gewiesene Richtung — durch die Einrichtung einer selbständigen nationalen Kirche und ihrer geistigen Hilfsquellen gegeben — zutreffend war, erscheint mir vom Standpunkt geschichtlicher Betrachtung als müßige Frage: Die Tatsache steht fest,

daß die Ordnung der serbischen Kirche jede staatliche Organisation um Jahrhunderte überdauerte, daß sie in den schier unendlichen Zeitläuften der Türkenherrschaft das einzig verbindende Glied, die einzige Lehrerin und christlich sittliche Erzieherin des ganz sich selbst überlassenen Volkes gewesen ist, ja, daß sie die einzige Organisation war, die, wenn auch nicht immer fortlaufend in derselben rechtlichen Form, überhaupt erhalten blieb. — Vom Standpunkt der europäischen christlichen Kultur aus gesehen, bleibt ferner die andere Tatsache bestehen, daß es nur dieser christlichen kirchlichen Ordnung und Überlieferung zu danken ist, wenn nicht große Teile des serbischen Volkes zum Islam übertraten: Die Möglichkeit hierzu war bekanntlich in hohem Maße vorhanden, — damit aber wäre eine vollständige politische, kulturelle, soziale und geistige Umorientierung eingetreten, die den Kampf gegen den Halbmond ganz anders beeinflußt hätte. Wenn damals der Islam nicht auch die bodenständige Bevölkerung des Balkan gewann, so lag das eben daran, daß sich die Serben in die europäische Abwehrfront gegen den Halbmond und gegen Asien einreihten und hier auch unter den schwersten Bedingungen und Opfern auf Seite der europäischen christlichen Kulturwelt ausharrten.

Auch als geistige Persönlichkeit stand Sava zweifellos auf der Höhe der Bildung seiner Zeit. Vor allem hat er — zumeist auf Athos, aber auch sonst auf zahlreichen Reisen — die byzantinisch-griechischen Kulturwerte noch in lebendigem Fluß und ertragreicher Fruchtbarkeit kennengelernt, aufgenommen und für sein Volk wirksam gemacht. Frühzeitig erkannte er aber auch die großen Gefahren, die den jungen Völkern in ihrem volklichen Bestande von der griechisch-byzantinischen Vorherrschaft, in Gestalt einer kulturell-geistigen Byzantisierung und Gräzisierung der Oberschichten, drohen. So erwuchs und reifte in ihm jenes kulturpolitische Programm, die geistige Höhe nicht nur seines eigenen Volkes, sondern überhaupt der orthodoxen slavischen Völker zu heben, indem sie — unter Zuhilfenahme der besten, für den Aufbau brauchbaren griechisch-byzantinischen Werte — kulturell selbständig gemacht werden sollen. — Schon während seines Aufenthaltes in den griechischen und russischen Klöstern des Berges Athos, des damaligen Brennpunktes geistig-kirchlichen Lebens des europäischen Byzanz, der geistigen Hochburg östlicher Rechtgläubigkeit, — erstand ihm noch in jungen Jahren, zu Lebzeiten seines Vaters, die Idee, dort auch eine serbische Klosterkolonie zu errichten; unter ihrem Dach sollten eigene, bodenständige Geistliche für kirchliche und kulturelle Tätigkeit in der Heimat, unabhängig von fremden Einflüssen erzogen werden. So schuf bzw. erneuerte er im Jahre 1199, noch zusammen mit seinem Vater, auf

Athos das serbische Kloster Hilandar und erwirkte persönlich beim byzantinischen Kaiser dazu die Bewilligung. In der Folgezeit wurde dieses Hilandar — durch die serbischen Könige reich ausgestattet — für Jahrhunderte eine der wichtigsten Bildungsstätten der serbischen Geistlichkeit, darüber hinaus aber ein Mittelpunkt nicht nur der serbischen, sondern überhaupt der slavisch-rechtgläubigen Geisteswelt. Dem Kloster auf Athos folgten bald mönchische Niederlassungen in der Heimat selbst. Sava sorgte für ihre Gründung, ließ sie mit Land und Rechten ausstatten, bewirkte aber auch gleichzeitig, daß die einzelnen Klöster mit notwendigen Büchern versehen wurden: Die von ihm eigenhändig bearbeiteten serbisch-kirchenslavischen Typika fanden so ihren Weg zunächst in die einheimischen Klöster, von hier aus jedoch bezeichnenderweise auch in die bulgarischen, russischen und rumänischen. Hier wie dort dienten sie durch Jahrhunderte als Grundlage monastischer Ordnung überhaupt. — Auch zu seinen weiten Reisen, vor allem zu denen ins Heilige Land, scheinen ihn nicht nur religiöse Wallfahrtsgründe, sondern auch der Gedanke bewogen zu haben, selbst im Fernen Osten einen geistlich-völkischen Mittelpunkt seiner Kirche zu gründen — in Form etwa einer neuen serbisch-rechtgläubigen Klostersiedlung. Tatsächlich begann sich nach seinen Reisen die Zahl der serbischen Mönche sowohl in Palästina, als auch auf Sinai erheblich zu vermehren, so daß sie z. B. in Palästina bis ins 16. Jahrhundert die Hauptvertreter des slavischen Mönchtums waren und an führender Stelle vor Bulgaren und Russen standen. Kirchen- und geistesgeschichtlich wichtig erscheint hierbei ferner, daß Sava wie sein Vater Nemanja schon in der Annahme der klösterlichen Namen der beiden syrischen Hauptheiligen Symeon und Sabbas (Sava) ihren Blick über Byzanz hinaus nach der Wiege des Christentums richteten und nicht einfach Westrom mit Ostrom vertauschen wollten, — eine weitere Ursache der Reisen Savas ins Heilige Land: Die altertümliche Kultur und Kunst des Orients konnte so — durch Vermittlung der Klöster — auch unmittelbar, ohne Berührung von Byzanz, noch spät zu den Südslaven vordringen. Für solche Unmittelbarkeit sorgte der königliche Klostergründer schon durch die Wahl des Ortes, auf dem er seine Niederlassungen anbrachte. Denn die geographische Anordnung der serbischen Klöster in Palästina und auf Sinai an den Hauptadern der besuchtesten Wallfahrtswege zeigt denselben ungewöhnlich praktischen Sinn ihres genialen Organisators wie die Aufteilung der Bistümer in seinem Vaterland.

Dem Kloster Hilandar auf Athos und den fernöstlichen in Syrien oder auf dem Sinai ähnelten an Anlage und Ausstattung — aber weit mehr noch an kultureller Bedeutung — die zahlreichen Monasterien im Mutterland.

Klöster und Mönche gab es auf der Balkanhalbinsel schon vor der Ankunft der Serben. Der erste Mittelpunkt der christlichen Kultur slavischen Charakters in den späteren südslavischen Gebieten lag um den Ochridasee. Hier entstanden schon im 9. und 10. Jahrhundert die ersten bedeutenden slavischen Klöster (St. Kliment 800, St. Naŭm 900); ihnen folgten in den drei nächsten Jahrhunderten weitere Gründungen byzantinisch-griechischer Herrscher, Adeliger und geistlicher Würdenträger in jenen Gebieten. Außerdem entwickelte sich bereits damals ein starkes mönchisches Einsiedlerwesen, das zum Träger des asketischen Geistes wurde und dessen Andenken im hagiographischen Schrifttum weiterlebt. Doch in den mittelserbischen Gebieten begann sich das eigentliche gemeinsame Klosterleben (Könobitentum) erst zu regen, seitdem Sava ihm die innere Regelung und Ordnung gegeben hatte. Als Nemanja und seine Nachfolger ihre Macht auf Kosten Byzanz' in die bisher griechischen Provinzen des heutigen Südserbiens vorzutragen begannen, wendeten sie — nicht zuletzt auch aus politischen Gründen — den Kirchen und Klöstern ihre besondere Aufmerksamkeit zu. Sie erneuerten alte, errichteten zahlreiche neue mönchische Niederlassungen, gaben ihnen eine eigene Rangordnung, und regelten ihre rechtliche wie wirtschaftliche Unabhängigkeit. So errichtete sich Stephan Nemanja zum Grab das Kloster und die Kirche Studenica mit der schönen Kirche im romanischen Stil aus weißem Marmor, mit reichen Fresken und Bilderwänden; so baute König Stephan der Erstgekrönte Žiča, König Vladislav Mileševo, König Uroš I. Sopoćani, König Stephan Dečanski Dečani, Zar Dušan das Erzengelkloster und die Kirche bei Prizren, Fürst Lazar Ravanica, und schließlich Despot Stevan Manasija. Alle genannten Klöster bilden heute noch die Juwelen altserbischer Kunst, hatten aber zur Zeit ihrer Gründung neben den rein kirchlich-kultischen vor allem volksbildnerische Aufgaben: Durch ihre Anlage und Förderung wurde Sava zum Führer und Wegweiser auch auf dem Gesamtgebiet der Volksbildung. Durch seine Tätigkeit hörte das geistig-griechische Ochrid auf, Mittelpunkt der Bildung und der literarischen Tätigkeit für die Serben zu sein. Neue Brennpunkte entsprangen der eigenen Kraft. Ein solcher war lange noch das genannte Kloster Hilandar auf Athos. Hier wurden die serbischen Mönche ausgebildet, hier die notwendigen Bücher abgeschrieben. Neben und nach Hilandar entstanden aber bald auch die einheimischen Bildungsstätten: Studenica, Žiča, Manasija u. a. erreichten eine Höhe, die nicht nur die allgemeine Bildung des eigenen Volkes förderte, sondern sehr bald auch in die Lage kam, selbst Raum und Zeit zu überwinden. Denn sowohl die literarische als auch die malerische und plastische Kultur

Serbiens drang von hier nach Bulgarien, Rumänien und Rußland. Und während der 400 Jahre Türkenherrschaft zehrten die Serben nicht nur von ihrer Schrifttums-, sondern auch von der plastisch-malerisch-architektonischen Überlieferung, deren Vorbildwirkungen bis tief in die volkstümliche Ornamentik und Stickerei zu verfolgen sind.

In diesen Klostersiedlungen, nicht an fürstlichen Höfen oder hinter wehrhaften Mauern freier Städte überwinterte die serbische Kultur; in ihnen fanden alle Könige ihre letzte Ruhestätte — gleichsam als Dank an den großen Klosterstifter königlichen Geblüts, Sava. In ihnen schrieb, übersetzte und druckte man Bücher (Peć-Ipek hatte bereits im 16. Jahrhundert eine eigene Druckerei), stattete sie künstlerisch aus, bewahrte man Schenkungsurkunden und herrschaftliche Insignien. Sie sind heute noch die stilvollsten serbischen Museen; Hilandar und Dubrovnik (Ragusa) sind die wichtigsten Archive für die Erkenntnis des serbischen, ja gesamt-balkanischen Mittelalters.

Über die Bedeutung der mittelalterlichen serbischen Klosterwirtschaften auch für die Hebung der materiellen Kultur, des Acker-, Wein- und Obstbaus, des Gewerbes und des Handels — davon zu reden, muß ich mir versagen: auch sie sind eine mittelbare Folge jener eigentümlichen Verschmelzung von Kirche, Wirtschaft und Staat seit der politischen Tätigkeit des heiligen Sava von Serbien.

Überflüssig hinzuzufügen, daß auch im inneren Leben jener Klöster, solange der mittelalterliche serbische Staat bestand, sowohl die kirchliche als auch die königliche Macht dafür sorgten, daß die von Sava geschaffenen strengen Klostervorschriften vor allem hinsichtlich des gemeinsamen Klostereigentums und der Moral eingehalten wurden. Erst nach dem 14. Jahrhundert begannen Verfallserscheinungen.

Wie in Bildung, volkspolitischer Kraft und sittlicher Stärke, so wurden die Klöster Savas und seiner Nachfahren auch zu Zeugen hohen serbischen Kunstgrades. Ihre Baukunst steht nach dem Urteil führender europäischer Kenner dem Westen jener Zeit nicht im mindesten nach; von der künstlerischen Höhe ihrer Malerei legen uns die zahlreichen Bilder zur biblischen Geschichte und zur Kirchengeschichte sowie die Porträts etwa von Gračanica ein beredtes Zeugnis ab. Stilgeschichtlich finden wir hier hervorragende Leistungen des byzantinischen Stiles (Gračanica), bemerkenswerte romanische Einflüsse (Studenica, Dečani), Mischungen beider Stilarten (Žiča), gotische Bestandteile (Dečani) und schließlich seit dem 14. Jahrhundert einen urtümlichen serbisch-byzantinischen Stil (Ravanica, Manasija). Dazu kommen vereinzelte selbständige Schöpfungen plasti-

schen Schmucks — Arbeiten in Holz und Elfenbein, besonders aber in Gold, Silber und Bronze. — Kernraum dieser Kunstübung waren die vorhin genannten Königsklöster Südserbiens, eines Gebiets, das so zum klassischen Land einer hochentwickelten völkisch-serbischen Kunst wurde. — Als sich dann selbst Athos unter den Schutz der serbischen Herrscher stellte, so daß in dieser Mönchsrepublik die Serben im Laufe des 14. Jahrhunderts die Überzahl errangen, betrachteten die Bulgaren, Rumänen und Albaner die serbische Kirche und ihre Klöster als kulturelle Hauptvertreter des Heiligen Berges und des Ostens. Sie hatten insofern Recht, als inzwischen die serbischen Mönche, Träger einer eigenen Kunst und eines entwickelten Stilgefühles, im 14. und 15. Jahrhundert den ganzen orthodoxen Osten überschwemmten, nach Rumänien, Galizien, Rußland sowie nach Jerusalem und Sinai wirkten. Im 14. Jahrhundert beeinflußte sie sogar ihren eigenen Lehrmeister, die Baukunst und Malerei der Klöster und Kirchen des Heiligen Berges Athos.

Hinsichtlich der literaturgeschichtlichen Bedeutung Savas muß noch auf die eigenartige Tatsache hingewiesen werden, daß Stephan Nemanjas beide Söhne, Sava und sein Bruder, der König, die sein Werk auf staatlichem und kirchlichem Gebiete vollendeten, auch die ersten serbischen Schriftsteller gewesen sind. Neben der bereits erwähnten Klosterregel und -verfassung legte Sava den Grundstein zum notwendigen liturgischen Schrifttum und der kirchlichen Hymnendichtung; mit seiner Lebensbeschreibung Stephan Nemanja's leitete er die episch-nationale legendare biographische Literatur ein. Mit seinem Sendschreiben aus Jerusalem steht er am Beginn der später so reichhaltigen Epistolographie.

Von höchster Bedeutung wurde jedoch seine (mittelbare oder unmittelbare) Arbeit an einem (kirchlichen) Gesetzbuch. „Er schrieb viele Gesetzbücher und solche über die Verbesserung des Glaubens ab.“ Mit dieser Notiz wird offenbar auf seine Nomokanon-Übersetzung angespielt, von der freilich bisher nicht entschieden ist, ob sie ihm nur initiativ, oder auch tatsächlich literarisch zuzuschreiben ist.

Tatsächlich war diese Nomokanon-Übersetzung für lange Zeit Quelle des — kirchlichen und bürgerlichen! — Rechtes für die Serben und hatte wesentlichen Einfluß auf den rechtlichen Aufbau zahlreicher slavischer Staaten, für die es bald, wie für die Serben zum eigentlichen corpus juris utriusque geworden ist: So z. B. wurde es 1226 als obligates Rechtsbuch vom bulgarischen Patriarchat übernommen und kam von dort zu den Russen. — Für die letzteren hatte es sogar größere Bedeutung als für die Serben selbst; denn während sich bei diesen im Laufe der Zeit neue Gesetzeskodifizie-

rungen herausbildeten, vor allem, allerdings beeinflußt vom Gesetzbuch Savas, das Gesetzbuch des Zaren Dušan, blieb die Savasche Nomokanon-Übersetzung bei den Russen das wichtigste Gesetzbuch bis ins 17. Jahrhundert, und die wichtigste Rechtsquelle auch für die selbständige Gesetzesentwicklung.

Bedeutsam sind endlich die Folgen der kirchenpolitischen Tätigkeit Savas auf dem Gebiet byzantinisch-slavischer Auseinandersetzungen: Die von ihm errichtete Unabhängigkeit der serbischen Kirche stieß nämlich durch die Tat die bis dahin geltende Theorie von den fünf Sinnen, d. h. von den fünf östlichen Kirchen, um und gab den Anstoß zur Gründung weiterer slavischer Einzelkirchen; schon an der Schaffung des bulgarischen Patriarchats war Sava selbst mitbeteiligt, und die russischen Quellen des 15. Jahrhunderts stützen sich, wenn sie die Eigenrechte der russischen Kirche verteidigen, auf das Beispiel und Vorbild Savas. So trug Sava auch auf diesem Gebiete dazu bei, die kirchlich-kulturelle Vorherrschaft der Griechen zu brechen und selbständige, volklich-kirchliche Kulturen zu entwickeln. Damit leistete er im europäischen Südosten, was die Führer der italienischen und französischen Renaissance durch Schaffung nationaler Kulturen im Westen taten.

Die Anerkennung der großen Bedeutung Savas für die gesamte christliche Kulturwelt drang frühzeitig über die konfessionellen Grenzen der orthodox-slavischen Welt hinaus, zumal diese, wie wir heute wissen, niemals hermetisch abgeschlossene geistige Kulturgrenzen waren. Der katholische bosnische König Tvrtko ließ sich 1376 in Mileševo, am Grabe des orthodoxen heiligen Sava, krönen. Katholische Geistliche wie der Bischof Ivan Tomko Mrnavić schrieben Savabiographien. Der Savakult ist auch den westlichen Ragusäern bekannt und einer der am weitesten ins Volk wirkenden älteren jugoslavischen Schriftsteller, der römische Franziskaner Kačić Miošic schrieb in seinem viel verbreiteten und viel gelesenen Werk schon vor Jahrhunderten: „Rad čudesa kaludjera Save, Slovinske ga sve države Slave — Wegen seiner Wunder verehren und feiern den Mönch Sava alle slavischen Gebiete.“ Bemerkenswert ist, daß sich der Savakult sogar bei den zum Islam übergetretenen Serben erhielt; westeuropäische Reisende berichten aus der Mitte des 16. Jahrhunderts, daß die Türken den Mönchen oft mehr Spenden geben als die Christen, da sie den heiligen Sava sehr verehren und fürchten; sie fügen hinzu, daß jene an den heiligen Sava glauben, das Zeichen des Kreuzes nehmen und sich bekreuzigen.

Ich komme zum Schluß. Wir haben gesehen, wie Sava den festen sittlich-kirchlichen Grundstein für die Staatsidee seines Volkes auf christlichem und volklichem Boden gelegt hat. Seine Gründung war von einer derartigen Kraft, daß sie ein halbes Jahrtausend drückend-

ster und blutigster, politischer, sozialer und wirtschaftlicher Fremdherrschaft ungebrochen überdauerte und bis in die Gegenwart hinein wirksam blieb. Wie diese Sinndeutung des völkischen Schicksals als sittliche Aufgabe zur Erhaltung und zum Kampf für das Christentum noch im 19. Jahrhundert bei den führenden geistig-künstlerischen Vertretern der Südslaven lebendig war, zeigt u. a. z. B. das stolze Wort des alten Novak in dem alten Heldengesang: „Ne bojim se nikog do Boga“ (ich fürchte niemanden außer Gott); beweist ferner der geistige und sittliche Grundgehalt so großer südslavischer Dichtungen der Neuzeit, wie „Gorski Vijenac“ des Serben P. P. Njegoš, wie „Smrt Agić Čengica“ des Kroaten Ivan Mažuranić, wie „Krvava pěsen“ des Bulgaren Penčo Slavejkov. Wenn der Prager Historiker Bidlo in seiner tschechischen Synthese der slavischen Geschichte ihren Sinn in der Abwehr der kulturniedrigen turkotatarischen Völker sieht, zum Nutzen der gesamten europäischen Kultur und damit — wie er sagt — im Sinne des Geistes europäischer Humanität, so wollen wir uns klar sein, daß die dem Ansturm der halbbarbarischen Reitervölker am meisten ausgesetzten orthodoxen Slaven, die Serben, Bulgaren, Ukrainer und Russen, diese geschichtliche Aufgabe unter den ungünstigsten Umständen nur erfüllen und gleichzeitig dabei ihr eigenes Volkstum erhalten konnten, weil ihr Kämpfen, Leiden und Dulden einen sittlichen Sinn und eine Wertgebung durch ihr Christentum, durch ihre nationale Kirche erhalten hatte. Es hat daher jeder, der an der Aufrichtung einer solchen Widerstandsmauer zielgebend oder sinnweisend mitarbeitete, eine europäische Kulturtat geleistet: Das aber tat der heilige Sava mehr als andere.

Aus dem Kultur- und Geistesleben der Ukraine.

Von
Domet OLJANČYN, Königsberg (Pr).

II.

Schule und Bildung.

Eine systematische Untersuchung oder auch nur Darstellung des ukrainischen Bildungswesens von seinen geschichtlich greifbaren Anfängen bis zum 18. Jahrhundert fehlt. Was an ukrainischen, russischen oder polnischen Arbeiten vorhanden ist, ist lückenhaft oder verzerrt; es wird im einzelnen nachstehend zurechtgerückt und zusammengefaßt.

1.

Im Großfürstentum von Kiev und Halič-Vladimir (bis 1340). Vor der Einführung des Christentums durch den Großfürsten Vladimir den Großen aus Byzanz in Kiev 988 waren Schulen in der Ruś-Ukraine, anscheinend mit Ausnahme des privaten Unterrichts, nicht vorhanden. Darüber schweigen zumindest die zugänglichen historischen Quellen völlig. Daraus folgt aber nicht, daß diese Zeit etwa ganz ohne Bildung gewesen sei. Dagegen sprechen überzeugend u. a. die Führung des Kiever Großfürstentums, — ohne ein gewisses Maß von Bildung undenkbar —, dann seine Geschäfte, seine politischen und kaufmännischen Beziehungen zum Baltikum, zu Byzanz, zu den Chozaren und zum Deutschen Reich. Die Bildung, die hier durchschimmert, dürfte allerdings mehr der „varägischen", d. i. germanischen, als byzantinischen Herkunft zuzuschreiben sein. Erst nach der Einführung des Christentums in Kiev tauchten ab und zu Schulen byzantinisch-griechischer Art in der Ruś-Ukraine auf. Aber man kann wiederum sagen, daß ihre Erscheinung hier nach 988 vielleicht nichts absolut neues gewesen ist: „Wenn vor Vladimir beträchtlichere christliche Gemeinden in der Ruś bestanden, so mußten auch Keime von Bildung und Schulwesen vorhanden gewesen sein", die ebenfalls nur christlich und zugleich byzantinisch gewesen sein müssen.[1]

Über die Anfänge der ersten Schulen zur Zeit Vladimirs des Großen berichtet die älteste Kiever Nestor-Chronik unter dem Jahre 988: Als nun die Kiever Bewohner im Dniepr getauft waren,

---

[1] *M. Hruševskij:* Istoria Ukrainy-Rusy, Lemberg 1904, Bd. 1, Aufl. 2, S. 467.

„blickte Vladimir in Freude gen Himmel, daß er und sein Volk Gott erkannt hätten, und sprach: Gott, der du Himmel und Erde gemacht hast! Schaue auf diese neuen Menschen und laß sie, Herr, dich den wahren Gott erkennen, wie dich die christlichen Lande erkannt haben ... Und nachdem er so gesprochen hatte, ließ er Kirchen zimmern und sie an den Stätten aufstellen, wo die Götzen gestanden hatten. Und erbaute die Kirche des Hl. Basilios auf dem Hügel, wo der Götze Perun und die übrigen standen, wo Fürst und Volk Opfer darbrachten. Und er begann in den Städten Kirchen zu erbauen und Priester einzusetzen und das Volk in allen Städten und Dörfern zur Taufe zu führen. *Und er sandte* (seine Beauftragten) *hin und ließ die Kinder der angesehenen Männer nehmen und sie zum Unterricht* (na učenie knižnoe) *bringen.*[2] *Die Mütter aber dieser Kinder weinten um sie, weil sie im Glauben noch nicht befestigt waren, — so wie um Tote weinten sie um sie. Indem diese zum Unterricht nach Büchern* (na učenie kniham) *verteilt wurden, erfüllte sich im reußischen Lande die Prophezeiung, die (nach Jes. 29, 18) sagt(?): In jenen Tagen werden die Tauben die Worte der Bücher hören und klar wird die Sprache der Stotternden*".[3] Die angeführte Stelle aus der Nestor-Chronik betrifft freilich nicht nur den kollektiven Unterricht, sondern auch seine Stätten, d. h. die ersten Schulen, die nach 988 in Kiev und anderen Städten der alten Ruś entstanden sein müssen. In erster Reihe wurden sie von Vladimir dem Großen für die Kinder der Vornehmen bestimmt. Auf diese Weise sorgte er nicht nur für gebildete Beamte, sondern er bemühte sich auch dadurch, die obere Schicht seines Kiever Großfürstentums in den Kreis der byzantinischen Bildung und Kultur einzureihen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß manche Zöglinge aus diesen Schulen auch in den Dienst der Kirche übertraten. Als einen von ihnen kann man z. B. den Metropoliten von Kiev Larion ansehen, von dem unter dem Jahre 1051 die Nestor-Chronik berichtet, „er war ein guter und gebildeter Mann".[4] Seine Predigt vom Gesetz und der Gnade — oder von der Hagar und Sara im Geiste des Paulus — ist sowohl ein Lob Vladimirs des Großen, durch den die christliche Gnade die heidnische Ruś erleuchtete, als auch ein Stück derselben byzantinischen Bildung und Kultur.

---

[2] Deutung des Begriffes „*učenie*" im Sinne der alten Nestor-Chronik siehe *I. Sreznevskij:* Materialy dla slovarja drevnerusskago jazyka po piśmennym pamjatnikam, Petersburg 1912, Bd. 3, Sp. 1334—35. Über den Begriff „*knižnyj*" s. ebendaselbst, Bd. 1 (1893).

[3] Polnoe Sobr. Rus. Letop., Petersburg 1908, Bd. 2, Aufl. 2, S. 103, von mir gesperrt und in Klammern eingeführt. Vgl. *A. Šachmatov:* Povest' vremennych let, ibid. 1916, Bd. 1, S. 151, und *R. Trautmann:* Die altrussische Nestor-Chronik, Leipzig 1931, S. 84.

[4] PSRL, Bd. 2, S. 144: „muž blah i knižen".

Aber, wie die Nestor-Chronik merkwürdigerweise berichtet, hatten die vornehmen Mütter nicht allzuviel Lust, ihre Kinder in die ersten christlichen Schulen zu senden. Sie weinten um sie, weil sie, nach Nestor, im neuen Glauben noch nicht befestigt waren. Das heißt, daß diese vornehmen Mütter noch an dem alten Glauben festhielten und ihre Kinder nach konservativ-traditioneller Bildungsweise zu unterrichten trachteten.

Vladimirs Bemühungen um die Bildung setzte sein Sohn Jaroslav der Weise fort, der das Wachsen der Schulen vermehrte und durch sie auch die Bildung vertiefte. Als er im Jahre 1030 in Novgorod weilte, wurden „300 Kinder der Ältesten und Priester" gesammelt, die er „učiti kniham", d. h. unterrichten ließ.[5] Nach der Nestor-Chronik war Jaroslav selbst ein eifriger Freund der Bücher, die er häufig bei Tag und bei Nacht las. „Und er versammelte viele Schreiber und übersetzte mit ihnen aus dem Griechischen in die slavische Sprache und Schrift. Und man schrieb viele Bücher ab, und er erwarb sie auch."[6] An anderer Stelle: „Sein Vater Vladimir pflügte die Erde und lockerte sie auf, das heißt, er erleuchtete sie durch die Taufe", und sein Sohn Jaroslav „besäte die Herzen der Gläubigen mit den Worten der Bücher, wir aber ernten, indem wir die Lehre der Bücher empfangen. Groß ist ja der Nutzen aus der Lehre der Bücher, denn die Bücher verkünden und lehren uns den Weg der Buße, aus den Worten der Bücher erwerben wir Weisheit und Enthaltsamkeit. Sie sind ja die Flüsse, die das Weltall tränken, sie sind die Quellen der Weisheit. Unermeßlich ist die Tiefe der Bücher ..."[7]

Im weiteren Verlauf der reußisch-ukrainischen Geschichte nach Jaroslav dem Weisen bietet die alte Chronik keine Nachrichten über die Schulen. Das soll nun wiederum nicht bedeuten, daß solche nicht mehr bestanden. Mehr als wahrscheinlich wurden sie auch von den Nachfolgern Vladimirs und Jaroslavs immer gefördert und weiter verbreitet. Denn unter ihnen fanden sich Freunde der Bildung und Kultur, die vielleicht mehr gebildet gewesen sind, als Jaroslav der „Weise". Ich nenne nur: seinen Sohn, den Großfürsten Svjatoslav, dem der „Izbornik" von 1073 gewidmet wurde,

---

[5] PSRL, 1851, Bd. 5, S. 136.

[6] Nach freier Übertragung lautet diese Stelle bei *K. Stählin* (Geschichte Rußlands von den Anfängen bis zur Gegenwart, Berlin-Leipzig 1923, Bd. 1, S. 57): Jaroslav „kaufte Bücher an, die er selbst Tag und Nacht las; eine Anzahl sprachkundiger Gelehrter in seiner Umgebung übertrug den Inhalt aus dem Griechischen ins Slawische und schrieb viele Werke ab, die dann dem Volke zugänglich gemacht wurden". Nach *M. Hruševskij* erinnern diese, durch Jaroslav nach Kiev berufenen Schreiber gleichsam an die erste ukrainische „Akademie der Wissenschaften", die überdies eine gewisse Ähnlichkeit mit der Karls des Großen gehabt haben soll. Vgl. seinen Aufsatz Try Akademii, in „Zbirnyky Istorii i Archeologii", Kiev 1931, Bd. 1, S. 11.

[7] PSRL, Bd. 2, S. 139—140. Vgl. *R. Trautmann:* a. a. O., S. 109.

ferner seinen anderen Sohn, Großfürst Vsevolod, der fünf Sprachen beherrschte, endlich seinen Enkel Vladimir Monomach, der das bekannte „Poučenie" hinterließ.[8] Besonders gebildet waren seine Nachkommen, die Großfürsten von Halič-Vladimir, wie der „Weise" Jaroslav Osmomysl, Roman Mstislavovič, ein „Selbstherrscher der ganzen Ruś" mit „kluger Vernunft", oder sein Sohn Danilo Romanovič, der „zweite Salomo", und andere mit dem bezeichnenden Beinamen „Philosophen und Gelehrte".[9]

Die Schulen aus der Zeit des Großfürstentums von Kiev und Halič-Vladimir waren meistens an den Bischofssitzen Kiev, Novgorod, Kursk, Vladimir, Perejaslav, Černyhiv, Smolensk, Halič und in Klöstern vorhanden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß manche von diesen Städten auch private Schulen besaßen. Der Bildungsgang dieser wie jener gestaltete sich freilich nach byzantinischem Muster und umfaßte „učenie knižnoe" — Lesen und Schreiben, Religion, Singen, Rechnen,[10] Grammatik[11] und die griechische Sprache. Im Großfürstentum von Halič-Vladimir „mußte man auch die lateinische und deutsche Sprache gelernt haben". Wir wissen z. B., „daß die lateinische Sprache in der Kanzlei der Fürsten von Halič-Volhynien im 14. Jahrhundert sehr üblich war".[12] Wahrscheinlich wurde sie mehr durch den privaten Unterricht vermittelt. Dagegen wurden solche Disziplinen, wie Geschichte, Erd- und Naturkunde, Philosophie, mit Ausnahme freilich der Theologie, an den Schulen systematisch nie vorgetragen. Primitive Kenntnisse darüber schöpften die Zöglinge aus byzantinischen Handbüchern oder Sammlungen anscheinend schon außerhalb der Schulen.[13] An manchen fand sich auch das Fach Rhetorik, in dem Homer-Lektüre getrieben werden sollte. Ein gewisser Mönch Theodosius (aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts), der den Brief des Papstes Leo übersetzte, erwähnt nicht ohne Grund die „Homerischen und rhe-

---

[8] In deutscher Übersetzung bei *R. Trautmann:* a. a. O., S. 194—210.

[9] PSRL, Bd. 2, S. 715, 862 f. (nach Chronik von Halič-Vladimir).

[10] Die Angaben bietet *I. Sreznevskij:* a. a. O., Bd. 1, Sp. 1396, nach „Učenie" des Kirik von 1136, sowie des Kodex „Ruska Pravda" unter Steuereinnahme. Näheres darüber bei *V. Bobynin:* Sostojanie matematičeskich nauk v Rossii do XVI v., in „Žurnal Min. Narod. Prosv.", 1884, IV.

[11] In dieser wurde auch der Abt Theodosius von Kiev-Pečersk in jungen Jahren unterrichtet. Darüber berichtet Nestor in dessen Lebensbeschreibung („Žitie", geschrieben vor 1093): „bald erlernte er alle Grammatiken" („vskore izvyče vsja hramatikija"), d. h. die Stufen der Grammatik — ἡ γραμματική Nach *I. Sreznevskij:* a. a. O., Bd. 1, Sp. 578.

[12] *M. Hruševskij:* Istoria Ukrainy-Rusy, Lemberg 1905, Bd. 3, Aufl. 2, S. 458. Faksimile mancher dieser Briefe in der Sammlung Boleslav-Jurij II, knjaž vsej Maloj Rusi, Petersburg 1907. Ein lateinischer Brief vom Jahre 1324 stammt sogar aus der Kanzlei der Stadtgemeinde von Vladimir in Volhynien, veröffentlicht von *M. Hruševskij*, in „Zapysky Nauk. T-va Ševčenka", Lemberg 1906, Bd. 72.

[13] *M. Hruševskij:* Istoria Ukrainy-Rusy, Bd. 3, S. 458—459.

torischen Bücher" („Omyrskija i Rytorskija knihi"). Ebenso spricht von Homer der Verfasser der Chronik von Halič-Vladimir (1233),[14] Thomas von Smolensk, und besonders der Metropolit von Kiev Klim Smoljatič. Nach der Nestor-Chronik (1147) war dieser „dermaßen Philosoph und Gelehrter, wie es im Reußischen Lande keinen anderen gab".[15] In seinem Schreiben an den Großfürsten Izjaslav z. B. deutet er die biblischen Texte zwar fürs erste „symbolisch", beruft sich aber auch „auf den Homer, Aristoteles und Plato". Solche Schreibart des Klim Smoljatič hat dem eben genannten Priester Thomas nicht gefallen, weswegen er ihm heftige Vorwürfe machte, da sein Lehrer Hryhorij dieselben Texte nicht symbolisch gedeutet hätte. Auf diese Vorwürfe antwortete Klim Smoljatič dem Priester ganz sachlich, daß er und sein Lehrer Hryhorij in dieser Beziehung einfach gebildet seien. „Hryhorij, wie auch du, kannten Alpha und Beta und das ganze Alphabet von 24 Worten. Aber höre mal du, ich kenne Männer, denen ich bezeugen kann, daß sie auf Alpha, sowie auf Beta nicht ein Hundert, sondern Zweihundert, Dreihundert, Vierhundert Worte kannten."[16] In diesem Zeugnis des Klim Smoljatič ist die Rede freilich vom griechischen Alphabet, sowie von der griechischen Schedographie oder höheren Stufe in der Grammatik und Rhetorik:[17] Wie somit ersichtlich, wurde diese Stufe vom Priester Thomas und seinem Lehrer Hryhorij nicht erreicht, neben ihrem

---

[14] Näheres bei *B. Barvinskij:* Homer v Halyćkij litopysi, in Zapysky NTŠ, 1913, Bd. 117—118.

[15] PSRL, Bd. 2, S. 340: „I byst' knižnik i filosof tak jakože v Ruskoi zemle ne bjašet." Über die Deutung der Begriffe „knižnik" und „filosof" s. *I. Sreznevskij:* a. a. O., Bd. 1 und 3.

[16] Text der Antwort bei *N. Nikoľskij:* O literaturnych trudach mitropolita Klimenta Smoljatiča, pisatelja XII veka, Petersburg 1892, und *Ch. Loparev:* Poslanie mitropolita Klimenta k Smolenskomu presviteru Fome, in „Pamjatniki Drevn. Pism.", 1892, Nr. 90. Vgl. *E. Golubinskij:* Istoria russkoj cerkvi. Period pervyj, Kievskij ili domongoľskij, Moskau 1901, Bd. I-1, Aufl. 2, S. 846—853 (die erste Auflage des Werkes erschien 1880), und *M. Hruševskij:* Istorija ukrainškoi literatury, Kiev-Lemberg 1923, Bd. 3.

[17] Über Schedographie im Unterricht, sowie über das byzantinische Schulwesen in Kürze s. *K. Krumbacher:* Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527—1453), München 1897, Aufl. 2. — Näheres darüber ferner bei: *F. Schemmel:* Die Hochschule von Konstantinopel vom V.—IX. Jahrhundert, in Programm des Kgl. Wilhelms-Gymnasiums, Berlin 1912 (von demselben auch die beiden Notizen über die Schulen von Konstantinopel vom IX.—XI. und vom XII.—XV. Jahrhundert, in „Philologische Wochenschrift", Leipzig 1923, Jahrg. 43 und 1925, Jahrg. 45); *F. Fuchs:* Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter, in „Byzantinisches Archiv", Leipzig-Berlin 1926, H. 8. In russischer Sprache berichten über Schulen und Bildung von Konstantinopel kurz: *F. Uspenskij,* in Očerki po istorii Vizantijskoj obrazovannosti, Petersburg 1891, und in seinem Aufsatz Deloproizvodstvo po obvineniju Ioanna Itala v eresi, in „Izvestija Rus. Archeolog. Instituta v Konstantinopole", Odessa 1897, Bd. 1. Ferner spricht darüber auch *Chr. Loparev,* ebenfalls in seinem Aufsatz Žitie sv. Evdokima, ibid., Sofia 1908, Bd. 13.

Kirchenslavischen kannten sie nur das griechische Alphabet von 24 Worten. Über jene Stufe oder Schedographie verfügten aber Klim Smoljatič und die Männer, die er kannte.[18] Ein Beleg dafür, daß sowohl byzantinische Grammatik, als auch Rhetorik an manchen alten Schulen der Rus-Ukraine allerdings mehr im privaten Unterricht wirklich gelehrt wurden. Solchen genossen wahrscheinlich nur die Kinder der Fürsten, namhafter Bojaren und reicher Kaufleute. Nicht ausgeschlossen, daß die Kenntnisse aus der griechischen Grammatik und Rhetorik auch durch Reisen und Aufenthalt sozusagen an Ort und Stelle — ich meine in der Krim, wo sich byzantinische Kolonien fanden, oder in Konstantinopel, Jerusalem und auf dem Athos — erreicht werden konnten. Für „Auslandsstudium" oder Wallfahrt waren ja diese Orte den jungen Reußen-Ukrainern immer zugänglich und wurden häufig genug besucht.

Über den Umfang und die Tiefe dieser nur bescheiden belegten Bildungsansätze schwanken die Urteile in der osteuropäischen Geschichtsforschung. Eine Reihe von Forschern, u. a. besonders M. Hruševskij[19] neigen dazu, die vorhandenen Elemente als durchaus verbreitete Schulen und Bildungsmittel mit größterTiefenwirkung anzusehen. Nach damaligen Bedürfnissen des Staates und der Kirche läßt sich die „Schule" mit ihrem Unterricht in drei Stufen gliedern: in eine „elementare", „mittlere" und „höhere". Die elementare Bildung umfaßte wahrscheinlich nur Lesen und Schreiben in kirchlich-slavischer Sprache, dann Rechnen, Religion und Singen. In erster Linie brauchte sie der Dienst am Staat: Die Bildung der damaligen unteren und mittleren Beamten wird über diese erste Stufe kaum hinausgegangen sein. Die mittlere Bildung bestand aus den Kenntnissen der kirchenslavischen Grammatik, des griechischen Alphabets „von 24 Worten" und der praktischen elementaren Theologie. Über diese Bildung verfügten vor allem die Priester. Nicht ausgeschlossen ist, daß die kirchenslavische Grammatik auch durch die Kanzleibeamten gehandhabt wurde; mußten doch, namentlich mit Beginn des 14. Jahrhunderts manche von ihnen sogar die lateinische Sprache lernen. Die höhere Bildung endlich umfaßte Kenntnisse aus der griechischen Gramma-

[18] Es kann sein, daß die Schedographie auch von einem gewissen Tymofij, der aus Kiev stammte und in Halič wohnte, beherrscht wurde. Vgl. die Chronik von Halič-Vladimir unter 1205 (PSRL, Bd. 2, S. 722): „Be bo Tymofij v Halyče premudr knižnik. otčestvo imija vo hrade Kieve."

[19] Näheres darüber in Istoria Ukrainy-Rusy, Bd. 3, S. 454—459 (mit Berücksichtigung der Literatur) und in Istoria ukrainskoi literatury, Kiev-Lemberg 1923, Bd. 2, S. 22—30. Vgl. auch die wichtigen Ausführungen von *V. Peretz:* Obrazovannost', in „Kniga dlja čtenija po russkoj istorii", hrsg. von M. Dovnar-Zapol'skij, Moskau 1904, Bd. 1 (nach M. Hruševskij); Metrop. *Makarij:* Istorija Rus. Cerkvi, Bd. 1, Petersburg 1889, und Bd. 3, Aufl. 3, 1888; *K. Charlampovič:* K voprosu o prosveščenii na Rusi v domongol'skij period, in „Naučno-Literatur. Sbornik", Lemberg 1901, Bd. 1. Die anderen Arbeiten sind, mit Ausnahme von *E. Golubinskij*, veraltet oder wertlos.

tik und Rhetorik, Philosophie und theologischen Exegese. Anscheinend wurde sie in der alten Ruś-Ukraine ebenfalls nur an den großstädtischen Bischofssitzen gepflegt.

Anders urteilt über die Bildung im Kiever Reich vor 1240 der bekannte russische Kirchenhistoriker *E. Golubinskij.* Obwohl — wie auch er zugibt — die aus Byzanz gebrachte Bildung in der „vormongolischen Ruś" nicht gering war, so ist sie doch, wie er glaubt, hier „nicht eingeimpft" worden, sondern sie „verschwand ja fast sogleich nach der Einführung ganz spurlos". „Nachher war unsere Bildung in der vormongolischen Periode dieselbe, wie auch in der ganzen folgenden Zeit der alten Ruś bis auf Peter den Großen", und zwar „odna prostaja gramotnost', odno prostoe umen'e čitat'",[20] d. h. „einfache Fertigkeit des Lesenkönnens". Das Urteil fand weite Zustimmung sowohl bei russischen wie bei deutschen Darstellern der russischen Geschichte und wurde seither oft genug ungeprüft wiederholt.[21]

Schon *E. Golubinskij* selbst hat jedoch seine eigene These nachträglich abschwächen müssen. Er gibt zu, daß obwohl es in der „vor- und nachmongolischen" Ruś bis Peter den Großen keine Bildung gegeben habe, sich doch einzelne Leute mehr oder weniger ausnahmsweise haben Bildung verschaffen können. Mit ebensolcher Einschränkung sieht er ferner ein, daß „unsere gebildete Gesellschaft" (!) in der Kiever Ruś vor 1240 höher in der Entwicklung stand, als die spätere bis zu Peter dem Großen. Das erkläre sich aber

[20] A. a. O., S. 701, 720, 869. Trotz seiner sonstigen Verneinung sind die Ausführungen *E. Golubinskijs* im einzelnen an manchen Stellen (S. 701—727 und 871—880) doch sehr lehrreich. Vgl. auch Bd. I-2 (1904, Aufl. 2, S. VI—VIII, Nachwort) und Bd. II-2 (S. 127—132). Vgl. noch *V. Busch:* Pamjatniki starinnago russkago vospitanija, in „Zapiski Istor.-Filolog. Fakul'teta Peterburgsk. Universiteta", 1918.

[21] Z. B. schrieb *Th. Schiemann* (Rußland, Polen und Livland bis ins 17. Jahrhundert, Berlin 1886, Bd. 1, S. 149): „Überhaupt war die Bildung im damaligen Rußland eine äußerst geringe. Was Wladimir der Heilige und Jaroslaw gethan hatten, betraf nur die obersten Schichten der Bevölkerung, die eine Tünche griechischer Bildung annahmen. Hundert Jahre darauf ist kaum mehr als die Kunst des Lesens und Schreibens übergeblieben. Staatsschulen und bischöfliche Schulen gab es nicht, wohl aber Privatanstalten, die zum Theil von Laien geleitet wurden, die man später ‚Meister' nannte. Auch dort ging das Endziel nicht über Lesen und Schreiben hinaus. So aber ist es in die petrinische Zeit geblieben." Bei *A. Brückner* (Geschichte Rußlands bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, Gotha 1896, Bd. 1, S. 348—349) findet sich ähnliches: Die zur Zeit Vladimirs und Jaroslavs gemachten Anfänge in der Bildung verkümmerten sehr rasch und „von einem Schulwesen ist keine Rede. Wenn es hoch kam, lernte man lesen; das war alles. Man lernte die Anfangsgründe nicht in den Lehranstalten, sondern bei einzelnen Geistlichen... Diese ganz elementare Kunst machte, wie Golubinskij sehr energisch hervorhebt, bis in die Zeit Peters des Großen alle Bildung aus, ohne daß die Lektüre wirklich aufklärend gewirkt hätte". Daß „die altrussische Bildung" „auf niederem Niveau" stand, urteilt auch *L. K. Goetz* (Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands, Passau 1904, S. 145).

aus demselben Grunde, „aus welchem sich zwei Dörfer nach der Stufe der Bildung unterscheiden, die gleich analphabetisch sind, von denen sich aber das eine unweit der Stadt, das andere an einem öden Ort befinde". Gleich wie ein ödes Dorf seien nun die Nordrussen nach dem Einfall der Mongolen (1240) geworden.

„Vor dem Einfall der Mongolen waren wir", sagt *E. Golubinskij*, „ein nahe bei der Stadt gelegenes Dorf. Wir befanden uns mit Leuten, die verhältnismäßig höher in der Entwicklung standen, in lebendiger Gemeinschaft. Im Laufe der gesamten Kiever Periode bestanden unsere Metropoliten aus Griechen, und zur selben Zeit wohnte bei uns keine geringe Zahl anderer Griechen an den Bischofssitzen und als Beamte bei den Metropoliten und Bischöfen. Im Laufe der gesamten Periode besuchten die gebildeten und frommen reußischen Leute, Mönche und Weltliche, durch Wallfahrtseifer und einfache Neugier dazu bewogen, ohne Zweifel in großer Zahl Konstantinopel, wohin der leichte Wasserweg aus Kiev durch Handelsbeziehungen bekannt genug gewesen ist und wo unsere Kaufleute Jahr für Jahr wohnten. Endlich gab es in dieser Periode, in Form gelegentlicher Ausnahmen, einzelne bodenständige Reußen selbst, die die damalige griechische Bildung innehatten. Auch waren wir in der ganzen Periode nicht so ganz von Westeuropa getrennt wie nachher und knüpften mit ihm mehr oder weniger nahe Bekanntschaft: in unseren Städten sahen wir ständig in großer Zahl dortige Kaufleute und Handwerker."

„Keine Tat aber bleibt ohne Wirkung. Und man muß bedenken, daß unsere vormongolischen Vorfahren, die mit gebildeten Leuten eine Gemeinschaft hatten und Bekanntschaft knüpften, zu einem gewissen Grade etwas anderes gewesen sind, als die nachmongolischen Vorfahren, für welche diese Gemeinschaft aufhörte und welche diese Bekanntschaft lösten."[22]

„In bezug nun auf die Möglichkeit der Belesenheit, die an sich eine Form unserer altertümlichen und alten Bildung darstellte, ging die Moskauer Ruś nicht weiter darüber hinaus, was die Kiever Ruś erreicht hatte, sondern hat die Geschichte dieser letzteren abermals wiederholt: sie fing fast mit nichts an und schuf für sich eine neue Möglichkeit, obendrein nicht überaus schnell. Anders gesagt: *Der Umstand, daß das Zentrum des geistigen Lebens der Ruś zuerst an einem Ort lag und dann auf den anderen übertragen wurde, hatte in bezug auf unsere Möglichkeit zur Folge, daß wir zweimal ein und dasselbe tun mußten.*"[23]

Das Urteil *E. Golubinskijs* läßt sich heute so nicht aufrecht erhalten.[24] Abgesehen davon, daß er — sonst sehr vorsichtig und belegbeflissen — diesmal keine glaubwürdigen Quellen anführt, so fehlt auch jede Auseinandersetzung mit den oben angeführten Spuren. Das wenn auch bescheidene Zeugnis des Mönches Theodosius, des Priesters Thomas, des Metropoliten Klim Smoljatič oder aus der Chronik von Kiev und Halič-Vladimir erscheint durch seine zu allgemeinen Sätze nicht erschüttert. Auch ist es heute sehr um-

[22] A. a. O., Bd. I-1, S. 720—721 und 869—870.

[23] A. a. O., Bd. II-2, S. 130, von mir gesperrt. Vgl. noch S. 128, wo *E. Golubinskij* auch die Bedeutung der „Bibliotheken Südrußlands", d. h. das dortige Schrifttum, für „Nordrußland" völlig entwertet.

[24] Etwas anders als E. Golubinskij verhält sich zur „Verlegungsfrage" *V. Istrin* in Očerk istorii drevnerusskoj literatury domongol'skago perioda (11—13 vv.), Petrograd 1922.

stritten, ob denn wirklich jede Bildung in der Kiever Ruś nach 1240, d. i. nach dem Tatareneinfall, aufhörte und infolgedessen „das Zentrum des geistigen Lebens" von hier nach Nordrußland-Moskovien übertragen werden mußte? Gewiß, der Tatareneinfall von 1240 brachte dem Kiever Reich beinahe die Vernichtung.[25] Aber dauernd von den Tataren besetzt wurde nur das Wiesen-Steppen-Gebiet am Dnjepr mit Kiev. Die anderen Gebiete des Großfürstentums von Kiev blieben verhältnismäßig frei, im Norden die Fürstentümer von Suzdal-Rostov-Moskau, im Nordwesten Novgorod und Pskov, Smolensk-Vitebsk und im Westen wie im Südwesten Halič-Vladimir, das allein damals bekanntlich bis zum Schwarzen Meer reichte. Deren politische, wirtschaftliche und geistig-kulturelle Lage wurde von den Tataren im ganzen nicht allzusehr betroffen, mit Ausnahme vielleicht des Fürstentums von Suzdal-Rostov-Moskau. Dieses blieb wirklich eine Zeitlang vom kulturellen Süden abgeschnitten und mußte sich in Fragen der Bildung tatsächlich damit begnügen, was vor 1240 zu ihm aus Kiev und Novgorod gelangt war.

Anders jedoch lagen diesbezüglich die Dinge im Fürstentum von Halič-Vladimir. Durch den Tatareneinfall wurde es zwar ebenfalls von Kiev abgeschnitten, aber nicht so, daß dadurch etwa sämtliche Bildungsquellen verschüttet wären. Mit Byzanz unterhielt es weiterhin dieselben nahen politischen, kaufmännischen und geistig-kulturellen Beziehungen, wie sie noch vor 1240 im Gange waren. Auch mit dem Westen — Ungarn, Deutschland, Polen, sogar mit dem Vatikan — fehlten solche Beziehungen mindestens bis 1340 nicht.[26] Letztere werden kein Geringes dazu beigetragen haben, daß die Kultur von Halič-Vladimir auch mit gewissen Elementen der westeuropäisch-lateinischen Bildung ergänzt wurde. „Es sind Hinweise vorhanden, daß das kirchliche Leben im 14. Jahrhundert so weit entwickelt wurde, daß die Schulbildung zu einer der wichtigsten Pflichten der Kirchenfürsten geworden ist."[27]

Ähnlich subjektiv, wenn auch auf anderen Voraussetzungen aufgebaut, sind die Arbeiten polnischer Gelehrter; sie werden, um den Rahmen der Darstellung nicht zu sprengen, hier nur in Auswahl genannt,[28] kommen aber im Folgenden genügend zu Wort.

---

[25] Darüber bei *Johann de Plano Carpini:* Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245—1247, übersetzt und erläutert von *Fr. Risch*, Leipzig 1930.

[26] Mehr darüber bei *M. Hruševskij:* Istorija Ukrainy-Rusy, Bd. 3.

[27] Zum Beispiel: eine Urkunde des Großfürsten Leo vom 8. März 1301 und andere des Fürsten von Luck und Vladimir aus dem Jahre etwa 1372. *K. Charlampovič:* Zapadnorusskija pravoslavnyja školy XVI i načala XVII veka, Kazań 1898, S. 192. Vgl. auch die wichtige Rezension von *P. Žukovič* (in „Zapiski Imp. Akad. Nauk.", 1902, Serie VIII, Bd. 6, Nr. 2).

[28] Darüber allzuviel bei *A. Wanczura:* Szkolnictwo w starej Rusi, Lemberg-Warschau-Krakau 1923, mit reicher Literatur, übermäßiger Polemik, besonders gegen M. Hruševskij und E. Golubinskij; nicht ohne subjektive Ausführungen. Ähnlich auch *St. Kot'* in Historja wychowania, Lemberg 1934, Bd. 1, Aufl. 2.

2.

Im litauisch-reußischen Staate und unter Polen (1340—1569—1648).[1] Die politische Vereinigung des Fürstentums von Halič-Vladimir mit dem Fürstentum von Litauen brachte der Bildung fürs erste zwar mehr geographischen Raum, aber kaum mehr Bewegung oder Erneuerung. Sie blieb mit ihren Schulen die alte, d. h. sie behielt den christlich-byzantinischen Gehalt, den sie durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt hatte. Bischofssitze wie Klöster sind weiterhin ihre Träger geblieben. Hierbei scheint die höhere Stufe derselben Bildung nicht so hoch gestanden zu haben, wie ehedem. Ja, vielleicht wurde sie in dieser Zeit auch gar nicht besonders gepflegt, zumal sie für die weltliche obere Schicht der Ruś-Ukraine, d. i. für die Fürsten und Adligen, unzugänglich blieb. Etwa seit Beginn des 15. Jahrhunderts diente sie auf ihrer obersten Stufe völlig der orthodoxen Kirche und ihren theologischen Zwecken. Nur ihr kirchlicher Mittelpunkt hatte sich gewandelt: nach Kiev und Konstantinopel errang Athos die Führung und behauptete sie fast bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.

Der Unterricht umfaßte — wie früher — in erster Linie Lesen und Schreiben der kirchenslavischen Sprache, dann Religion, Rechnen, Singen und Grammatik. Aus der großen Menge verschiedener Urkunden und Aktenstücke, die innerhalb des 14. bis 16. Jahrhunderts in altreußisch-ukrainischer Sprache geschrieben wurden, läßt sich belegen, daß im damaligen Unterricht auch diese Sprache üblich war. Zuerst wurde sie anscheinend mehr an den Stadt- als an den Dorfschulen gelehrt; anders ist ihre Kenntnis bei den Beamten und Schreibern des neuen Staates nicht zu erklären.[2]

---

[1] Das Fürstentum von Halič-Vladimir fand bekanntlich sein Ende mit dem tragischen Tode des Großfürsten Georg-Boleslav 1340. Da er keinen männlichen Erben hinterließ, erkannten die Bojaren an dessen Stelle seinen Schwiegersohn, den litauischen Fürsten Demeter-Ljubart an. Dadurch wurde das Fürstentum von Halič-Vladimir an das Fürstentum von Litauen angegliedert, aber nur in einer Art von Personalunion, in der das Recht und die Macht, das nationale und kirchliche Leben beider Fürstentümer jeweils unantastbar blieben. In der Folgezeit traten sogar manche litauische Fürsten oder Adlige zur reußisch-ukrainischen Kirche über. Ja, sie nahmen selbst die reußisch-ukrainische Kanzleisprache an, die dann für Litauen-Reußen als eine Art von Kanzlei- und Staatssprache erhalten blieb.

[2] Vgl. *K. Charlampovič:* Zapadnorussk. pravoslavn. školy, S. 193, 423 f. Die Urkunden und Aktenstücke in altreußisch-ukrainischer Sprache sind zu finden in: Sobranie drevnich gramot i aktov gorodov Vilno, Kovno, Trok... (Wilna 1843, T. 1—2), Akty, otnos. k istorii Zapadnoj Rossii [Petersburg 1846—1858, Bd. 1—5 (1340—1699)], ferner in Archiv Jugo-Zapad. Rossii (Kiev), Akty, otnos. k istorii Južnoj i Zapad. Rossii (ibid.), Archeografičeskij Sbornik dokumentov, otnos. k Severo-Zapad. Rossii (Vilna), Pamjatniki, izd. Vilen. Archeogr. Kommissieju (ibid.), Litovskaja Metrika (in Rus. Istor. Biblioteka) u. a., worüber *E. Karskij* in der Monographie Belorussy („Vilenskij Vremennik“, Vilna 1904, Bd. 1, S. 344—368) nähere Auskunft gibt. Die in der Slavistik herrschende Meinung, als ob alle diese Urkunden und Aktenstücke in „weißruthenischer Sprache“

Neben der christlich-byzantinischen fand fast seit dem 15. Jahrhundert auch die westeuropäische Bildung ihren Weg in die Ruś-Ukraine. Für deren geistig-kulturelles Leben wäre jene vielleicht sogar von ausschlaggebender Bedeutung geworden, wenn es ihrem Träger, dem Adel, rechtzeitig gelungen wäre, zwischen West und Ost eine harmonische Synthese zu finden, statt sich hemmungslos einfach in die Arme des Westens zu werfen. Die allzu große Annäherung an sie führte zur Vernachlässigung der alten christlich-byzantinischen Bildung, die mit dem nationalen Dasein der Ruś-Ukraine bereits unzertrennlich verbunden war. Seit der Mitte

geschrieben seien, wurde inzwischen mit guten Gründen bestritten. Die markante Eigentümlichkeit des Weißruthenischen — das sogenannte „dzjekańe" — kommt nämlich in dem Kanzleistil dieser Urkunden und Aktenstücke gar nicht vor, was zum Schlusse führt, daß sie nicht in jener, sondern in altukrainischer Sprache geschrieben worden sind. Gewiß, hat diese altukrainische Kanzleisprache mit dem Weißruthenischen eine nahe Verwandtschaft: „Wenn man das *historische* Moment ins Auge faßt", sagt *M. Murko*, „so haben das Weiß- und Kleinrussische entschieden ungemein viel Gemeinsames." „Alles das ist ja auch ganz begreiflich, denn die beiden Volksstämme hatten längere Zeit dieselben politischen Zustände, dieselben religiösen und geistigen Interessen; man nehme als Beispiel nur die Kampfliteratur für und wider die Union, sie war natürlich bei beiden Stämmen gleich verbreitet." (Vgl. die Rezension *M. Murkos* über *E. Karskij:* Obzor zvukov i form belorusskoj reči, Moskau 1886, in „Archiv für Slavische Philologie", Berlin 1890, Bd. 12, S. 535, 536.) Im übrigen ist zu fragen, ob — wie M. Murko annimmt — die ukrainische Kanzleisprache wirklich erst in „Litauen" entstanden ist? Auf Grund der Urkunden und Aktenstücke ist vielmehr anzunehmen, daß sie eine Bildung des Staates von Halič-Vladimir ist. Daß sie später, in der Vereinigung der Ruś-Ukraine mit Litauen, weiter ausgebildet wurde, gehört nicht zu ihrer Entstehung, sondern zur notwendigen Entwicklung. Eine wissenschaftliche Untersuchung der Frage fehlt allerdings bis heute. Die Ausführungen von *E. Karskij* sind größtenteils nicht zuverlässig. Der von ihm ins Treffen geführte „Belorusskij stolbec" der alten Kanzlei Moskoviens ist kein durchschlagender Beweis. In demselben „stolbec" haben sich im 17. Jahrhundert auch manche Briefe der ukrainischen Hetmane eingefunden. Zur gesamten Frage verdienen folgende Schriften Beachtung: *A. Sobolevskij - S. Ptašickij:* Paleografičeskie snimki s russkich gramot preimuščestvenno XIV veka, Petersburg 1903 (diese Urkunden stammen meistens aus Galizien, Volhynien und nur einige aus Weißruthenien); *V. Rozov:* Do staro-ruśkoi dialektologii, in Zapysky NTŠ, 1907, Bd. 77 (besonders zu den Urkunden aus Galizien-Volhynien des 14. bis 15. Jahrhunderts); *derselbe:* Ukrainśki hramoty, Kiev 1928, Bd. 1 (aus dem 14. bis 15. Jahrhundert); *V. Demjančuk:* Morfologija ukrainśkych hramot XIV-ho i peršoi polov. XV-ro viku, in „Zapysky Ist.-Filolog. Vid. Ukrain. Akad. Nauk". Kiev 1928, Bd. 16; *W. Kuraszkiewicz:* Gramoty Halicko-Wołyńske XIV—XV wieku, in „Byzantinoslavica", Prag 1932, Jahrg. 4; *I. Ohienko:* Rozmežuvannja pamjatok ukrainśkych vid biloruśkych, Zółkiew 1934. — Ferner sind noch zu beachten: *W. Semkowicz:* Po wcieleniu Wołynia. (Nielegalny zjazd w Łucku 1569 r. i sprawa językowa na Wołyniu), in „Ateneum Wileńskie", Wilna 1924, Jahrg. II, H. 5—6, und *S. Ehrenkreutz:* Stan badań nad statutami Litewskiemi, ibid., H. 7—8. — Seit dem 14. Jahrhundert herrschte die altreußisch-ukrainische Kanzleisprache auch in der Moldau. Näheres darüber bei *A. Uvarov,* in Izsledovanija o drevnostjach južnoj Rossii, Petersburg 1851—1856, Lief. 1—2; *J. Holovackij:* Hramoty Ugrovlachijskija i Moldavskija (XV—XVI v.), in „Letopiś zanjatij Archeograf. Kommissii", Petersburg 1868, Lief. 4; *V. Jarošenko:* Ukrainśka mova v moldavśkych hramotach XIV—XV viku, in „Zbirnyk Komisii dla doslidžennja istorii ukrain. movy", Kiev 1931, Bd. 1; und *I. Ohienko:* Dvi hramoty voevody Valašskoho Ivana Mirči, in „Byzantinoslavica", 1931, Jahrg. 3, u. a.

des 16. Jahrhunderts begannen Fürsten und Adlige, mit Ausnahme einer kleinen Anzahl, sich ihrem eigenen nationalen Kulturgut zu entfremden, ja nach und nach auch zu entnationalisieren: Tatsachen, deren Vorhandensein allein die westliche Bildung nicht bestreitet, sondern beweist. Das erste merkliche Anzeichen der westeuropäischen Bildung auf reußisch-ukrainischem Boden ist die Verwendung der lateinischen Sprache in der Kanzlei der Fürsten von Halič-Vladimir in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Sie wurde, wie gesagt, wahrscheinlich durch privaten Unterricht gelehrt, aber offensichtlich nicht von vielen gelernt. An ihrer weiteren Pflege, wie überhaupt an der Einführung westlichen Geistes, beteiligten sich ohne Zweifel die jungen Studenten der Universitäten Prag und Krakau. An der ersten lassen sich schon seit 1401 und an der zweiten seit 1412, wenn nicht früher, „Ruthenen" nachweisen.[3] Durch sie sind dann auch Renaissance und Humanismus nach der Ruś-Ukraine gelangt. Ob sie überdies noch als die Bringer der westeuropäischen höfischen Bildung anzusprechen sind, kann man nicht mit Gewißheit sagen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß manche von ihnen an den zahlreichen Höfen als Hauslehrer verwendet wurden, denn die höfische Bildung war unter den reußisch-ukrainischen Fürsten und Adligen wirklich vorhanden. Ihrem Inhalt nach ist sie dieselbe, die im Mittelalter unter der Einwirkung der arabischen Kultur in Spanien entstand und sich in Frankreich zur Blüte entfaltete. Von hier hatte sie dann den Weg zu den Nachbarländern gefunden, besonders nach dem Deutschen Reich, von wo sie bald auch nach Serbien, Ungarn, Böhmen, Polen und der Ruś-Ukraine drang. Wann dies letztere der Fall war, läßt sich angesichts des Quellenmangels gegenwärtig nicht genau abgrenzen; die Möglichkeiten schwanken zwischen dem 13. und 14. Jahrhundert. Die vorhandenen Quellen sprechen bereits über Verbreitung, nicht über die Entstehung; die Verbreitung aber hat sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts doch sehr merklich geäußert. An erster Stelle kommen hier Übersetzungen in Betracht, die zur selben Zeit ins alte Reußisch-Ukrainische gemacht worden sind, wie die bekannte

[3] Die Angaben liefern: a) Album sive Matricula, in „Monumenta Historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis", Prag 1830—1832, T. I, P. 1—2, und 1834, T. II, P. 1, und b) Album Studiosorum Universitatis Cracoviensis, Krakau 1887, T. I (1400—1489), 1892, T. II (1490—1551), und 1896—1904, T. III, Fasc. 1—2 (1551—1606). Die Studenten im letztgenannten Album sind meist nach den Orten ihrer Heimat eingeschrieben. Solchen aus der Ruś-Ukraine und Weißruthenien begegnet man hier ziemlich oft. Für *A. Karbowiak* bilden diese Belege den „sicheren Hinweis", daß an jenen Orten, von wo sie zum Studium nach Krakau kamen, schon gewisse Schulen bestanden haben müssen. Darüber s. seine Dzieje wychowania i szkół w Polsce, Lemberg-Warschau-Krakau 1923, Bd. 3 (1433—1510). Allerdings bezeichnet er alle jene Studenten, die aus ukrainischen oder weißruthenischen Orten stammen, schlechthin als „Polen", was in Wirklichkeit nicht immer und nicht überall stimmt.

Schrift *Bestrebungen der Philosophie* aus dem Werke des arabischen Philosophen *Algazali* und das *Vocabularium logicae* oder die *Terminologie der Logik* des jüdischen Philosophen *Moses ben-Maimonides.* Diese Übersetzungen entstanden nicht von selbst: Sie sind bedingt, vielleicht auch bestellt durch das Bildungsbedürfnis der reußisch-ukrainischen jungen Fürsten und Adligen, die, wie es scheint, nicht alle des Lateinischen mächtig waren, daher die Übersetzung in ihre damalige Gelehrtensprache. Aus ihnen schöpften sie die nötigen philosophischen Kenntnisse, sie sind einfach als Unterrichtsbehelfe oder „Handbücher" zu betrachten. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die des Lateinischen Kundigen unter denselben Adligen die erwähnten Schriften in dieser Sprache selbst gelesen haben. Auf jeden Fall ergibt sich glaubhaft, daß der Unterricht bei ihnen a l l e n nicht nur die Anfangsgründe (Lesen, Schreiben, Rechnen, Grammatik) umfaßte, sondern b i s z u r P h i l o s o p h i e (im aristotelischen Gewande und nicht aus erster Hand) reichte.

Der zweite wichtige Beleg für das Vorhandensein westeuropäischer höfischer Bildung in der Ruś-Ukraine ist die bekannte pseudoaristotelische Schrift *Secreta Secretorum.*[4] Im Deutschen sind von jener Schrift zehn, meist noch nicht herausgegebene Bearbeitungen — teils in Versen, teils in Prosa — bekannt.[5] In slavischen Sprachen gibt es von ihr nur zwei Übersetzungen: eine čechische und eine altreußisch-ukrainische, letztere aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts.[6] *W. Hertz* urteilt, daß dies Werk „die Autorität des Aristoteles mehr als alle seine Schriften unter dem großen Publikum ausbreitete."[7] Natürlich erklärt sich diese Verbreitung nicht nur durch die Autorität des Aristoteles, sondern ... durch die Heldengestalt

[4] Ihr mittlerer Teil wurde noch in den ersten Dezennien des 12. Jahrhunderts a Ioanne Hispaniensi (oder Hispalensi), einem zum Christentum bekehrten Juden Ibn Dawud aus Luna, ex Arabis translata et Theophinae Hispaniarum Reginae (?) dedicata. Die ganze Schrift übersetzte aus dem Arabischen ins Lateinische erst ein französischer Geistlicher, Philipp von Tripolis († um 1235). Es gibt auch eine hebräische Übersetzung, die dem Rabbi Yehuda al-Charisi († vor 1235) zugeschrieben wird. Aus dem Lateinischen wurde sie dann in fast alle abendländischen Sprachen des Mittelalters übersetzt, als mehrfach ins Französische — in Prosa und in Versen, ins Spanische, Katalanische, Limosinische, Provenzalische, Italienische, wiederum mehrfach ins Englische, Mittelniederländische und Deutsche. Näheres darüber bei *W. Hertz:* Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart-Berlin 1905, S. 158—160. Vgl. *F. Wüstenfeld:* Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem 11. Jahrhundert, in „Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen", Göttingen 1877, Bd. 22, S. 36.

[5] Die bemerkenswerteste Reimfassung nennt sich „Aristotilis Heimlichkeit", die aus dem 14. Jahrhundert stammt. *G. Ehrismann:* Geschichte der Deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, München 1935, Bd. VI, T. 2, S. 30, mit in Anm. 5 angegebener Literatur.

[6] Text bei *A. Speranskij:* Aristotelevy vrata ili Tajnaja tajnych, in „Pamjatniki drev. pism. i iskustva", 1908, Nr. 171. Ein Bruchstück von „Aristotelevy vrata", s. unter „Personnik", in „Letopiś zan. Archeogr. Kommissii", 1864, Lief. 2 (in abweichender Redaktion).

[7] A. a. O., S. 158—159.

Alexanders des Großen, der ja bei Fürsten und Adligen des Mittelalters das ritterlich-weltliche Ideal bildete. Die „Alexandersage" oder „Alexandria" ist bekanntlich in verschiedenen Sprachen Europas außerordentlich weit verbreitet gewesen. Ihre Varianten sind auch in altreußisch-ukrainischer Sprache aus dem 15. Jahrhundert vorhanden, leider bis jetzt noch nicht genau untersucht.[8] Noch im 16. Jahrhundert wurde Fürst Konstantin Ivanovič Ostrogskij († 1530) als „der zweite Antiochos, Hetman des mazedonischen Heeres" gerühmt.[9] In diesem Zusammenhang sei noch bemerkt, daß „die lateinischen pseudo-aristotelischen *Secreta Secretorum*" ebenfalls in den Umkreis der *Alexandersage* gehören sollten, wie G. Ehrismann (a. a. O.) meint.

Die Studienreisen der jungen „Ruthenen" nach Krakau, Prag und vielleicht nach Padua mochten auch die Veranlassung gewesen sein, daß einige von ihnen sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mit der Huss-Wiclif-Lehre der Taboriten befaßten[10] und Interesse an der Übersetzung der Bibel in die altreußisch-ukrainische Gelehrtensprache fanden. Leider wurde das ganze Gebiet sowohl der Huss-Wiclif-Lehre der Taboriten, als auch der Übersetzung der Bibel und selbst der oben erwähnten philosophischen Schriften in dem bisherigen geschichtlichen Schrifttum irrtümlicherweise zur sogenannten „Häresie der Judaisierenden" gerechnet.[11]

Ohne Zweifel kamen mit jenen Studierenden auch manche Züge des Humanismus nach der Ruś-Ukraine, gesteigert durch das Auftauchen des Hussitentums, verbreitet — wider willen? — durch die Polen und vielleicht auch durch Italiener, namentlich den letzteren konnte man nach der Eroberung Konstantinopels 1453 und Kaphas 1475 in Kiev, Luck, Lemberg, Przemyšl als Handelsleuten ab und zu begegnen.[12] In größeren Zügen aber kam der Humanismus

[8] *M. Hruševskij:* Istoria ukrainśkoi literatury, Kiev 1926, Bd. 5-1, S. 90 und 109. Bemerkt sei, daß es noch eine Übersetzung der Alexandersage in altkirchenslavischer Sprache gibt, die vielleicht sogar im 11. oder 12. Jahrhundert entstanden ist. *V. Istrin* verweist sie (a. a. O., S. 99) in die Übersetzungsperiode Jaroslavs.

[9] *M. Hruševskij:* Ist. ukr. lit., Bd. 5-1, S. 179, aus dem Lob auf denselben Fürsten von 1515, anläßlich seines Sieges über das Heer Moskoviens bei Orša. Wie ersichtlich, stand sein Verfasser stark unter dem Einfluß der Alexandersage, gegen die z. B. der anders gebildete *Franz Skoryna* eine Abneigung fühlte: An Stelle der Alexandria empfahl er seinen Landsleuten die Bibel zu lesen. Ibid., S. 108.

[10] Interessante Angaben über das Auftauchen sowohl der Hus- als auch Wiclif-Lehre in Polen bietet u. a. *J. Ptaśnik:* Kultura wieków średnich, Warschau 1925, S. 130 f. Aber noch mehr. Die Handschrift des „Commentarius in Apocalypsin", den Wiclifs Schüler Johann Purvey verfaßte (1390) und Martin Luther herausgab (1528), entstammt „aus Littawen". Sie ist „ohngefähr vor 70 Jahren" abgeschrieben worden. Näheres in „D. Martin Luthers Werke", WA. 1909, Bd. 26, S. 121 f.

[11] Näheres darüber s. *D. Oljančyn:* Was ist die Häresie der „Judaisierenden"? (Kyrios, 1936, H. 2, S. 176—189).

[12] *M. Hruševskij:* Ist. ukr. lit., S. 91.

und mit ihm auch die Bildung nach der Ruś-Ukraine erst im 16. Jahrhundert aus Deutschland, und zwar durch die protestantisch-reformatorischen Bestrebungen.

Diese stehen hier im engen Zusammenhang mit solchen in Polen. Wie hier ist ihr Aufkommen auch in den ukrainischen Gebieten hauptsächlich durch Studienreisen nach Deutschland, den Niederlanden und der Schweiz bedingt. Junge Adlige unternahmen solche Reisen im 16. Jahrhundert nicht nur aus Polen, sondern auch aus der Ukraine und Weißruthenien.[13] Während der Studien humanistisch-protestantisch beeinflußt, traten sie dann in ihrer Heimat zum Protestantismus über, vielfach mehr aus weltanschaulichen, kulturellen und „modischen" als aus kirchlichen, religiösen Gründen. Als der einflußreichste Magnat in Litauen-Weißruthenien Nikolaus Radziwill († 1565), „Nachkomme ehemaliger Bekenner der orientalischen Kirche", im Jahre 1553 die Helvetische Konfession annahm, folgten seinem Beispiel andere Adlige Weißrutheniens und der Ukraine, gingen aber später meist zum Sozinianismus oder Antitrinitarismus über, der in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gerade auf ukrainischem Volksboden eine überaus große Verbreitung gefunden hat. Nach *K. Völker* findet bezeichnende sozinianische Mission „ihre Erklärung in dem Umstande, daß im Osten begüterte Adelige Gemeindegründungen begünstigten".[14] Das Gesagte ist nicht ganz einleuchtend. Denn die anders verlaufende lutherische, besonders aber kalvinische Reformation im „Westen", d. h. in Polen, entstand auf ähnliche Art und wurde von polnischen Adligen ebenso stark begünstigt. Die Gründe für die Orientierung des Sozinianismus nach dem „Osten", d. h. nach der Ukraine, liegen hier vor allem wohl in der früheren Verbreitung des Humanismus. Wie dieser, so gelangte auch der Sozinianismus auf ukrainischen Boden — Galizien, Podolien, Volhynien und das Land von Kiev — aus Krakau, dem die Italiener — Francesco Stankaro, Lelio Sozini, sein Neffe Fausto Sozini, Georg Blandrata und Stanislaus Farnovius — den Weg bahnten. Zu ihnen gesellten sich dann Peter Gonesius aus Podlachien, Martin Czechovicz, Simon Budnyj und mönchische Flüchtlinge aus Moskovien — Theodosius Kosoj, Ignaz und Thomas, die wiederum Epigonen der scheinbaren „Häresie der Judaisierenden", eben des verzerrten Hussitismus-Wiclefismus waren.

Durch das damalige feudale System wurden die breiten Massen des ukrainischen Volkes zur protestantischen Bewegung einfach zwangsweise herangezogen, wobei es nicht immer ganz zahm hergegangen sein mochte.[15]

---

[13] Vgl. Anhang.

[14] Kirchengeschichte Polens, Berlin-Leipzig 1930, S. 252.

[15] Ein Beispiel: Ein Adliger Chr. Mienkickij soll, „als die Reformirten und Socianer zu Lewartow eine Versammlung gehalten, um daselbst wegen der Reli-

In den Jahren 1560—1600 gab es in der Ukraine nicht weniger als 100 protestantische Gemeinden. Sie hingen, wie überhaupt die ganze hiesige Reformationsbewegung, völlig von den Adligen ab und besaßen sowohl Kirchen, als auch Schulen. Unter den bekanntesten waren: Pinčov, von dem Franzosen Peter Statorius nach der Lausanner Schule eingerichtet und geleitet, dann Birže, Brest, Keydany, Lublin, Lancut, Niesvež, Sluck usw., alle reformierten Bekenntnisses. Obwohl sie, außer Pinčov, auf weißruthenisch-ukrainischem Boden lagen, fällt ihr Ertrag mehr zugunsten der Polen, als der Weißruthenen-Ukrainer aus, besonders infolge der an ihnen herrschenden lateinischen und polnischen Lehrsprache. Dasselbe läßt sich auch über die Schulen der Sozinianer sagen, die einen starken humanistischen Einschlag trugen. Sie sind bezeugt in Babyn, Berestečko, Černjachiv, Chmelnyk, Kyselyn, Lubartov, Lublin und Rakov. Ihren Schulplan bildete die Schrift des Albertus Calissius oder Wojciech von Kalisch „Schola Levartoviana restituta, sive Epistolae aliquot, quibus ratio descripta est a Praeceptoribus istus scholae in docendo observata“ (Racov 1593, 4⁰).[16] Seit 1586 war A. Calissius Rektor der Schule zu Chmelnyk. Seine Schrift, die „einen Blick in die Wesensart der sozinianischen Unterrichtsweise“ gibt, enthält in Fragen der Bildung die Grundsätze des Straßburger Pädagogen Johann Sturm, zu dessen Schülern A. Calissius gehörte.[17] Unter den sozinianischen Schulen erfreute sich das im Jahre 1602 entstandene Kollegium oder Gymnasium in Rakov besonderen Ansehens. Von den Zeitgenossen wurde es stets „das Rom des Sozinianismus“ oder „das sarmatische Athen“ genannt. Seine Unterrichtsfächer umfaßten Grammatik, Rhetorik, Mathematik, Philosophie und Theologie. Das Geistliche Amt, das Rektorat und die Professur bekleideten an ihm die jeweils bedeutendsten Sozinianer, u. a. leitete es als sein mehrjähriger Rektor Erasmus Otvinovius, nach ihm Martin Ruar, der wichtige Briefe hinterließ, und Johann Crell, der Verfasser der Schrift „Ethica Aristotelica et christiana“. Unter den Professoren des genannten Kollegiums waren u. a. Prosper, der Bearbeiter des „Instrumentum doctrinam Aristotelicum“, und Peter Stegmann, Verfasser der „Institutionum mathematicarum“. Unter sei-

---

gion zu disputiren, und die Sozianer in der Anzahl zu übertreffen, viele Popen oder russische Priester aus der Landschaft Przemysl, wo er viele Güter hatte, darzu mitgebracht, ihnen Priesterhüte aufgesetzet, und den Catechismus unter die Armen gegeben haben, als wenn sie von ihren Geistlichen wären“. *Chr. Friese:* Beyträge zur Reformationsgeschichte in Polen und Litthauen besonders, Breslau 1786, T. II, Bd. 1, S. 437, nach „*Rescius* in Atheismis pag. 168“.

[16] Nach *Fr. Bock:* Historia Antitrinitariorvm maxime Sociniaismi et Socinianorvm, Regiomonti et Lipsiae, 1774, T. I, P. 1, S. 91, nachgedr. von *St. Kot,* in „Archivum do dziejów, literatury i oświaty w Polsce“, 1914, Bd. 13. Näheres darüber s. von *demselben* Szkoła Lewartowska, Lemberg 1910.

[17] Vgl. *K. Völker:* Kirchengeschichte Polens, S. 255.

nen Schülern finden sich viele Söhne der Adligen, wie Andreas Vyšovatyj, Georg Nemirič, Joachim Pastorius, Alexander Czaplicz, Nicolaus Lubieniecki, Peter Suchodolski u. a. Ihre Studien setzten sie dann entweder in Deutschland oder in Holland, Frankreich und der Schweiz fort.

Das Gymnasium zu Kyselyn in Wolhynien war ebenfalls nicht wenig berühmt. Dessen Rektoramt bekleideten Männer wie Ludwig Hollaisen, der bereits oben genannte Peter Stegmann, Theodor Simonides und Eustachius Giezel.[18] Dieser war ein Bruder des bekannten Kiever Archimandriten Innocenz Giezel.[19] Das Rektoramt „scholae Kisielinae" bekleidete er seit 1634 und „anno vero sequente inter alumnos Racouienses locum obtinuit, et nobili iuueni *Niemericio* studiorum et morum Ephorus concessus est, hac tamen cum conditione, ut cum eodem Racouiam se conferret".[20]

Trotz solch kultureller Bedeutung sind allerdings die protestantisch-reformatorischen Einflüsse in der Ukraine und Weißruthenien nur als äußere und vorübergehende Erscheinung zu betrachten.[21] Die breiten Massen des Volkes haben sie nicht berührt und die Adligen

---

[18] Vgl. *Fr. Bock:* a. a. O. (zu Professoren) und *S. Lauterbach:* Ariano-Socinismus olim in Polonia. Der ehemalige Polnische Arianische Socinismus, Frankfurt-Leipzig 1725, S. 376 (zu Schülern). Über die Schulen s. *K. Charlampovič:* Zapadnorusskija pravoslavnyja školy. Vgl. *K. Lück:* Deutsche Aufbaukräfte in der Entwicklung Polens, Plauen i. V. 1934, S. 230—231.

[19] Darüber *D. Oljančyn:* Nevzhljadneni dani do žyttja archymandryta Innokentia j Evstachia Gizela, in „Naša Kuľtura", Warschau 1935, B. 9.

[20] *Fr. Bock:* a. a. O., S. 401.

[21] Näheres über diese protestantisch-reformatorischen Bestrebungen s. vor allem *M. Hruševskij:* Istoria Ukrainy-Rusy, Bd. 6; *derselbe:* Kuľturno-nacionaľnyj ruch na Ukraini v XVI—XVII vici, Kiev 1919, Aufl. 2; *derselbe:* Z istorii religijnoi dumky na Ukraini, Lemberg 1925; *derselbe:* Istorija ukrainśkoi literatury, Kiev 1927, Bd. 5-2; dann O. *Levickyj:* Socinianstvo v Polše i Jugo-Zapadnoj Rusi, in „Kievsk. Starina", 1882, Bd. 2 (dasselbe auch im Vorwort zum „Archiv Jugo-Zapad. Rusi", 1883, T. 1, Bd. 3, und in polnischer Übersetzung abgekürzt in „Reformacja w Polsce", 1922, Jahrg. 2); *V. Lypynskyj:* Arianśkyj sojmyk v Kyselyni na Volyni v Maju 1638 r. Pryčynok do istorii arianstva na Ukraini, in Zapysky NTŠ, 1910, Bd. 116; *A. Savyč:* Narysy z istorii kuľturnych ruchiv na Ukraini ta Bilorusi v XVI—XVIII v., Kiev 1929; ferner *N. Ljubovič:* Istorija reformacii v Poľše, Warschau 1883; O. *Fotinskij:* Religioznye voľnodumcy na Volyni, in „Čtenija v Istor. O-ve Nestora-Letopisca", Kiev 1904, B. 18; *V. Pliss:* Istoričeskij očerk proniknovenija i rasprostranenija reformacii v Poľše i Zapad. Rusi, in „Christ. Čtenie", 1914, II; und *derselbe:* Simeon Budnyj i ego sektantskaja dejateľnost' v Litve i Zapad. Rusi, ibid. 1914, IX. Weitere Literatur über die Reformation in Polen besonders bei *K. Völker* (a. a. O.), sowie reichlich in „Reformacja w Polsce" (bis jetzt 1—8 Jahrgänge, 1921—1936). Manche wichtige Angaben zur Reformation in der Ukraine bringen neben *Fr. Bock* und *S. Lauterbach* (a. a. O.) noch: *A. Regenvolscius* (A. Węgerski): Systemata Historico-Chronologicum Ecclesiam Slavonicarum, lib. IV, Trajecti ad Rhenum 1652; *F. Socini:* Opera omnia, Irenopoli 1656, T. 1—2; *Chr. Sandius:* Bibliotheca Antitrinitariorum, Freistadii 1684; *S. Lubieniecius:* Historia Reformationis Polonicae, ibid. 1685; *G. Zeltner:* Historia Crypto Socinismi Altorfinae quondam Academii infesti arcana ... accesserunt praeter alia Valentini Smalcii Diarium Vitae ex autographo et Martini Ruari epistolarum centuriae duae, Lipsiae 1729.

nicht ernst durchdrungen. Wo letztere zeitweilig an dem Protestantismus — Calvinismus und Sozinianismus — festhielten, taten sie es, von geringen Ausnahmen abgesehen, nicht aus religiöser Überzeugung. Manche gingen später, vom nationalen Boden losgerissen, zum Katholizismus über. Gewiß, nicht alle Adligen tauschten ihren alten Glauben gegen den neuen ein. Dazu hatten sie eigentlich auch keinen wesentlichen Grund: Die orthodoxe Kirche in der Ukraine und Weißruthenien stand völlig unter ihrer Botmäßigkeit und war außerdem gewissermaßen zum Nationalgut geworden, das im Kampfe gegen den polnischen Katholizismus sehr wichtige volkliche Belange hütete. Sie verlassen, bedeutete schon zu jener Zeit das eigene Volkstum aufgeben.

Wie dem auch sei, für das geistig-kulturelle Leben jener Zeit waren diese Bestrebungen nicht ohne Bedeutung. Obwohl sie mit ihren theologischen Lehren im Gegensatz zum orthodoxen Glauben standen und für die Massen fremd blieben, besaßen sie, als eine westeuropäische Erscheinung — wenn nicht unmittelbar, so wenigstens mittelbar —, doch bewegende Ideen und kulturelle Werte. Das Vorhandensein gut eingerichteter Schulen der Sozinianer blieb in der Ukraine vielleicht nicht ohne positive Einwirkung auf ihre geistige Umwelt. Auch die protestantische Erbauungsliteratur wurde, obwohl sie größtenteils in polnischer Sprache erschien, von Ukrainern und Weißruthenen benutzt und hat ihre Früchte gezeitigt. Darüber an anderer Stelle.

An der Vermittlung westeuropäischer Bildung in der Ukraine hatte auch die einst berühmte Academia Zamosciana anteil, die von Johann Zamoyski in Zamość 1595 gestiftet wurde. „Daß ihm dabei das Gymnasium Sturms in Straßburg vorschwebte, daß er gleich diesem eine Pflanzstätte der klassischen Wissenschaften ins Leben rufen wollte, geht aus einem Briefe an den Dichter Szymonowicz (Simonides), worin er ihm den Plan seiner schola civilis auseinandersetzte, zur Genüge hervor.“[22] Derjenige, der ihn mit dem Gymnasium Sturms oder dessen pädagogischen Gedanken bekannt gemacht hatte, war ohne Zweifel A. Calissius, „cuius consilio ac opera magnus ille *Joannes Zamoscius* in formanda Academia Zamosciana usus est“.[23] Diese wurde im weiteren Verlauf wirklich eine Pflanzstätte des Humanismus, in dessen Geiste auch manche Reußen-

[22] *K. Różycki:* Der Humanismus in Polen, in „Zeitschrift für Kulturgeschichte“, Weimar 1897, Bd. 4, S. 269.

[23] *Fr. Bock:* a. a. O., S. 88, nach *S. Lubieniecii* Historia Reformationis Polonicae, S. 255. Ein gewisser Johann Dzierzecki, der in Altdorf studierte und eine Zeit beim „Fürsten von Sluck Alexander“ († 1591) Hofmeister war, „hat 1581 den bekannten Straßburger Rektor Sturm bestimmt, seinem Herrn sein Buch über Prinzenerziehung zu widmen“. Vgl. *Th. Wotschke:* Polnische Studenten in Altdorf, in „Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven“, Breslau 1928, N. F. Bd. 4, S. 217.

Ukrainer erzogen wurden, wie Kassian Sakovič, Sylvester Kossov, Isaja Trofymovič Kozlovskij u. a. Wie N. Petrov glaubwürdig annimmt, soll an dieser Akademie auch Peter Mohyla studiert haben.[24] Von ihren Professoren verdienen besondere Erwähnung Thomas Dresner und Simon Birkovskij, beide aus Lemberg, und Sebastian Klonowicz, der ein Poem „Roxolania, ad Senatum civitatis Leopoliensis" (Krakau 1584, 40) schrieb. Es ist „eine durch malerische Schilderungen und poetischen Schwung ausgezeichnete Beschreibung seines engeren Heimatlandes", d. i. der Roxolania-Ruś.[25]

Eine überaus große Verbreitung der westeuropäischen Bildung nach der Ukraine brachten auch die römisch-katholischen Einheitsbestrebungen, die hier im Zusammenhang mit der Gegenreformation in Polen und nach der Lubliner Union von 1569 auftauchten. Union und Gegenreformation wurden jeweilig in den genannten Ländern zentral von der Kurie veranlaßt und vom Nuntius geleitet: Ihre Träger waren dort die Jesuiten, ihre geistigen und kulturellen Pflanzstätten die Jesuitenkollegien.

„Wir hatten", schreibt am 14. August 1555 Papst Paul IV. an die polnischen Senatoren, „von Papst Julius III. seligen Andenkens kurz vor seinem Tode (23. März 1555) gehört, daß Euer erhabener König und Ihr alle sehr fürchtet, daß jenes edle Reich, in welches aus dem gar zu nahen Deutschland gewisse Lehren neuer Ketzerei eingedrungen waren, in den Irrtümern ketzerischer Gottlosigkeit ganz versinke; damit dieses nicht geschehe, sagte er, wolle er, bevor die Ansteckung sich weiter verbreite, einen Nuntius dorthin schicken, welcher dem noch frischen Übel abhelfen solle. Als dann ein neuer Papst an die Stelle des Verstorbenen zu wählen war, da wird uns von einigen berichtet, daß dieses so fluchwürdige Verderben der Seelen von Tage zu Tage wachse und weiterströme. Als Marcellus II., frommen Andenkens, zum Papst gewählt, schon für geeignete Heilmittel zu sorgen und gleichfalls einen Nuntius zu schicken befohlen hatte,[26] konnte er, durch einen ungelegenen Tod (1. Mai 1555) vor der Zeit dahingerafft, seine Gedanken nicht ausführen. Nun war uns, der wir von Gott an diese beschwerliche Arbeit gerufen wurden, nichts lieber, als uns mit Fleiß dieser Sorge und dieses Gedankens anzunehmen." Deswegen sendet er den Bischof von Verona Aloisius Lippomano als seinen Nuntius nach Polen, der „für die gründliche Beseitigung einer derartigen Pest" „mit ganz besonderer Gelehrsamkeit und Gottesfürchtigkeit begabt ist".[27] Nach Polen kam A. Lippomano in Begleitung des Jesuiten Alfonso Salmeron

[24] Vgl. seine Rezension über *S. Golubev,* Kievskij Mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki, Kiev 1883, Bd. 1, in Žurnal MNPr. 1884, I, S. 153—154. Ausführliches über die Akademie von Zamość bei *K. Charlampovič:* Zapadnorussk. pravoslav. školy, S. 126—140.

[25] *K. Różycki:* a. a. O., S. 273. Näheres bei *B. Nadolski:* Geneza Roksolanji Sebastjana Klonowicza, in der Sammlung „Szymon Szymonowicz i jego czasy", Zamość 1929, mit Literatur. Die Frage ist trotzdem noch nicht gelöst.

[26] Darüber s. den Brief des Kardinals an Aloisius Lippomano vom 3. August 1555 in der Sammlung von *H. Ehrenberg:* Urkunden und Actenstücke zur Geschichte der in der heutigen Provinz Posen vereinigten ehemals polnischen Landesteile, Leipzig 1892, S. 68.

[27] Ibid., S. 80. Vgl. *H. Ehrenberg:* Italienische Beiträge zur Geschichte der Provinz Ostpreußen, Königsberg i. Pr. 1895, S. 8.

im Oktober 1555. Seine Reise war geheim, schon weil der mächtige Protestant, Nikolaus Radziwill, der mit dem polnischen Könige verschwägert war, kaum eine gegenreformatorische Maßnahme dulden würde. Als jedoch „durch Indiskretion bekannt wurde", daß A. Lippomano am polnischen Hofe „ganz im Sinne Pauls IV. dem König geraten hatte, durch Hinrichtung von acht bis zehn der schlimmsten Rädelsführer den Religionswirren ein Ende zu machen,"[28] wurde seine Lage dort außerordentlich peinlich: „Schmähschriften und Spottbilder verhöhnten jetzt den Vertreter des Papstes, der sich zuletzt sogar an seinem Leben bedroht sah." Dessen ungeachtet ist es ihm trotzdem gelungen, „die Provinzialsynode des polnischen Klerus zu Lowicz zusammenzubringen", welche „heilsame Entschlüsse zur Verbesserung der kirchlichen Disziplin und zum Schutze der Katholiken gegen die Verführung durch die Neugläubigen" faßte. Mit einem gewissen Verdruß, aber nicht ohne Erfolg, verließ A. Lippomano Polen zu Anfang 1557. Sein Begleiter A. Salmeron reiste von hier schon am 30. November 1555 ab, um den Papst Paul IV. und seinen Ordensgeneral über die verwickelte Lage in Polen an Ort und Stelle zu informieren. Er schilderte die Zustände auch in seinem ersten Bericht an Ignatius von Loylola aus Wien vom 1. Januar 1556, aus dem folgt, daß derselbe A. Salmeron mit dem königlichen Sekretär sogar zu dieser Zeit die Verhandlungen über die Errichtung einiger Jesuitenkollegien in Polen führte, die zur Bekämpfung der Häresie am geeignetsten waren, was sich jedoch damals als ganz unmöglich erwies.[29] Die so angefangenen Bemühungen um die Gegenreformation in Polen setzten die Päpste durch ihre Nuntien langsam fort. Nach A. Lippomano weilten hier: Camillo Mentuato mit zwei Jesuiten Peter Canisius und Dominik Mengini (1558—59), Bernardo Bongiovani (1560—62), Giovani Commendone mit seinem Sekretär Antonio Graziani, einem Jesuiten Balthasar Hostovinus, der in Rom studierte, und zwei Gelehrten, dann Paolo Giovannini (1563—65), Giulio Ruggieri (1566—67), Vinzenzo de Portico (1568—73), wiederum der päpstliche Legat Giovani Commendone (1572—73), der mit dem Jesuiten Franz Toleto kam, usw.[30] Ihre Schritte zur Gegenreformation bei Königen und Adligen, die Disziplinierung der Bischöfe und des Klerus führten zu dem Ende, daß die protestantische Bewegung in Polen allmählich eingedämmt wurde. Mit dem Fortschritt der Gegenreformation in Polen verband auch der polnische Staat sein eigenes Interesse: Seine Befestigung und Vereinheitlichung fielen damals sehr eng mit dem Expansionsdrang des Katholizismus zusammen.

Der Bischof von Ermland Stanislav Hosius war der erste, der die Jesuiten in Braunsberg 1565 eingeführt hat. Sie kamen hierher auf den Befehl des Ordensgenerals Jakob Laynez, waren aber alle landfremd: Arnold Conchius aus Flandern, der Schotte Robert Abercrombeus, Paul Lamberti aus Italien, Johannes Zanthenus aus Nijmegen, Richard Tectonius, Jodocus Bochner, Christoph Strombelli, Simon Hagenau u. a. Gleich nach ihrer Niederlassung in

---

[28] Unter diesen waren in erster Linie freilich die Fremdlinge gemeint, „wie ein Lismaninus, Stankar, Vergerius, Trajan, Battista, Hieroninymus etc.". Vgl. *H. Ehrenberg:* Urkunden und Actenstücke, S. 84: eine Denkschrift o. D. (1560) und des Verfassers.

[29] Nach *L. Pastor:* Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Freiburg i. Br. 1923, Bd. 6, Aufl. 5—7, S. 555—559, mit dazu angegebenen Quellen, wie Relacye nuncyuszow apostolskich i innych osob o Polsce 1548—1690 (Berlin-Posen 1864, Bd. 1) usw. Vgl. auch *S. Załeski:* Jezuici w Polske, Lemberg 1900, Bd. 1, T. 1, S. 131—136, ebenfalls mit angegebenen Quellen. An manchen Stellen ist der Verf. allzu tendenziös und deshalb nicht immer zuverlässig.

[30] Nach *L. Pastor:* a. a. O., Bd. 6, S. 560—563; Bd. 7, Aufl. 5—7 (1923), S. 387—395; Bd. 8, Aufl. 5—7 (1923), S. 500—510; Bd. 9, Aufl. 5—7 (1925), S. 663—668.

Braunsberg eröffneten sie das Kollegium, das zuerst nur mit fünf Klassen vorgesehen war. Sein Lehrplan entsprach völlig den sonst seit 1560 im Jesuitenorden üblichen Normen und wahrscheinlich dem Muster des Kollegiums zu Köln.[31] „Was das Kölner Kolleg für den Westen, das wurde das Braunsberger Kolleg, wenn auch in kleinem Maßstabe, für den Osten. Von hier aus wurden nicht allein Arbeiter (die Jesuiten) in die polnischen Kollegien geschickt, sondern auch im deutschen Osten gerettet, was noch zu retten war."[32]

Nach dem Muster des Braunsberger Kollegiums und mit Zuhilfenahme seiner Jesuiten entstanden die Kollegien in Pultusk 1566, Wilna 1570, Jaroslav 1571 (?) und Posen 1573.[33] Von diesen fünf Jesuitenkollegien berichtete Nuntius Vincentius Portico dem Papst Gregor XIII. in seiner Denkschrift vom Januar/Februar 1574: „Zu meiner Zeit fand ich (in Polen) zwei derselben vor, Braunsberg und Pultusk, Pultusk jedoch ohne königliche Bestätigung der Dörfer, auf die es gegründet war und die Dörfer einer unbesetzten Schule waren; man hat dasselbe bestätigen und noch zwei andere, eins in Wilna und das zweite in Posen, gründen lassen, für welche seine Majestät der allergnädigste König nicht nur die Überweisung von Dörfern zum Zweck ihrer Gründung genehmigt, sondern auch zu ihrem Nutzen königliche Patronatsrechte auf Haus und Kirche in Wilna geschenkt hat; ein weiteres wurde von einer Witwe von Wojnicz in Jaroslav bei Przemysl gegründet; und wenn dieselben Unterstützung finden werden, so tragen sie innerhalb dreier Jahre so bemerkenswerte Früchte, daß man von dem völligen Wiederaufleben der Religion binnen drei oder vier Jahren überzeugt sein darf."[34]

Unter den nun zahlreich aus der Erde sprießenden Jesuitenkollegien befanden sich auch solche auf reußisch-ukrainischem Gebiet: *Wilna*, zuerst mit fünf Klassen (1570), dann mit zwei weiteren (1571), und den Jesuiten-Lehrern Franz Sunyer, Balthasar Hostovinus, Andreas Friese, Zaleski, Johannes Hajus, Thomas Zdelaricz, Stanisłav Warszewicki, Michael Tolmeiner, Wojciech Teobolt, Johann Conarius, Matthäus Hasler, später Jacob Wujek, Peter Skarga u. v. a.;[35] *Jaroslav*, 1571 gestiftet, aber erst 1575 eröffnet, mit drei Klassen und den Professoren (1587) — Stanisłav Herbest, Stanisłav Poktalecki, Johann Albertyn, Albin Valisoniensis, Johann Dąbski, Benedykt Herbest, Johann Laszcz u. a.; *Polock*, zuerst mit einer Klasse (1580), dann mit vier Klassen (1585) und den Lehrern — Peter Skarga, Stanisłav Lenicki, Johann Alandus, Stanisłav Wloszek, Johann Urban, Michael Słabowski, Georg Žaba und Matthäus Gulwin; *Lublin*, mit vier Klassen und den Jesuiten — Stanisłav Warszewicki, Simon Wysocki, Paul Campano, Justus Rab, Martin Szodonan, Mar-

[31] Näheres über die Lehrpläne der Jesuiten bei *I. Pachtler:* Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu, T. 1—2, in „Monumenta Germaniae Paedagogica", Berlin 1887, Bd. II, V. Einst meinte Joh. Sturm, „die Methode der Jesuiten weiche von der seinigen so wenig ab, daß es scheine, ‚als hätten sie aus seinen Quellen geschöpft'". Ibid., T. 2, S. VI.

[32] *B. Duhr:* Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1907, S. 182.

[33] Näheres darüber bei *S. Załęski:* a. a. O.

[34] *H. Ehrenberg:* Urkunden und Actenstücke, S. 376.

[35] *Jos. Bieliński* meint („Uniwersytet Wileński", Krakau 1900, Bd. 3, S. 184), daß am Wilnaer Kollegium auch Jakob Gretser als Professor der „humaniora" und der griechischen Sprache, etwa im Jahre 1604 gewirkt hat, was ich nicht für richtig halte.

tin Borowski, Peter Łabecki, Nicolaus Marcicki, Wojciech Bodaszowicz, Paul Opacki und Johann Olszewski (1586); *Nieswież* mit drei Klassen und den Dozenten — Wojciech Wroskowski, Stanisłav Rakowski, Lorenz Radzinski, Matthäus Grimalius und Piotrowicz (1587); *Lemberg*, mit drei Klassen und den Jesuiten Stanisłav Radzimski, Stanisłav Kryski und anderen (1608); seit dem Jahre 1584 missionierten in Lemberg Jakob Wujek, Benedykt Herbest, Martin Laterna, Caspar Nahaj, Caspar Czarnkowski, Samuel Porebny u. a.; *Luck*, mit zwei Klassen und den Jesuiten — Sigmundt Obricius, Andreas Kanski, Nicolaus Jastkowski und Stanisłav Wujek (1608); *Kamenec-Podolsk*, mit dem Jesuitensuperior Stanisłav Rudnicki (1614); *Smolensk*, mit zwei Klassen und den Jesuiten Peter Roszkowski, Johann Jalowski, Leonhard Rubenus und Johann Komparski (1617); *Orsza*, mit drei Klassen und dem Rektor Georg Rawa (1618); *Brest-Litowsk*, mit zwei Klassen und dem Jesuitensuperior Adam Makowski (1623); *Grodno*, mit zwei Klassen und dem Superior Adam Kolozembski (1625); *Ostrog*, mit drei Klassen und dem Rektor Stanisłav Witowski (1627); *Przemyśl*, mit vier Klassen und dem Superior Sebastian Bobola, das Kolleg bestand nur ein Jahr (1628); *Kronso*, mit zwei Klassen und dem Superior Wojciech Fabricius (1631); *Bar*, mit drei Klassen und dem Superior Wojciech Janczewski (1636); *Pinsk*, mit vier Klassen und dem Rektor Andreas Wołowicz (1638); *Kiev* (?), mit vier Klassen und den Jesuiten Stanisłav Smialkowicz und Nikolaus Cichovius (1647) ...

Manche von diesen Kollegien wurden später um einige Klassen erweitert, wiederum andere sind nach und nach eingegangen.

Neben den Kollegien besaßen die Jesuiten in der Ukraine und Weißruthenien hie und da auch noch Missionsstationen, die später ebenfalls eingingen. Als Seelsorger wirkten sie ferner in der polnischen Armee.[36]

An Hand der nur flüchtig bewerkstelligten Aufzählung der Jesuiten läßt sich übrigens erkennen, daß mit dem Fortschreiten der Gegenreformation ihre Mehrheit nicht aus Landfremden bestand, wie manche noch bis heutzutage meinen, sondern aus Volkspolen gebildet war, die in Rom, Dillingen, Ingolstadt, Köln und Prag, manche schon in Braunsberg, Pultusk, Wilna usw. ausgebildet worden waren.[37] Von Anfang an erblickten — nach

[36] Nach *S. Załęski:* a. a. O., Bd. 1, 1-2 und Bd. 4, 1-3. Vgl. *M. Hruševskij:* Istorija Ukrainy-Rusi, Bd. 6, besonders die Angaben der Jahreszahlen, die bisweilen nicht stimmen, und *K. Charlampovič:* Zapadnorus. pravoslav. školy. Eine sehr wichtige archivalische Anmerkung zu den Kollegien in Wilna, Jaroslav, Lemberg, Lublin usw. auf Grund der „Kron-Metrik“ bei *P. Žukovič:* a. a. O., S. 71.

[37] Belege bei *S. Załęski:* a. a. O., sowie bei *S. Rostowski:* Lituanicarum Societatis Jesu Historiarum, Paris-Bruxell 1877. Andere Angaben zu den polnischen Jesuiten-Gelehrten und -Schriftstellern des 16. Jahrhunderts liefert „Bibliotheque de la Compagnie de Jesus“, Bruxelles-Paris 1890—1898, P. I, Bd. 1—8.

L. Pastor — die Jesuiten in Polen ihre Aufgabe in der Bekämpfung der „protestantischen Irrlehren" „neben der Hebung und Förderung des katholischen Lebens". „Bald aber wandten sie sich auch der Bekehrung der Anhänger des griechischen Schisma zu", als sie „in Litauen und Ruthenien" sicheren Boden gewonnen hatten.[38] Das letztere geschah freilich erst nach der Lubliner Union von 1569. Bis zu dieser Zeit war das „Schisma" und mit ihm das ukrainische Volkstum von auswärts noch unangetastet. Nach 1569 vereinigten sich polnisches Staats- und jesuitisches Missionsinteresse auch gegen die ukrainisch-reußische Ostkirche.[39]

Die Bekehrungstätigkeit der Jesuiten in der Ukraine und Weißruthenien wandte sich, von königlichen Schutzbriefen und anderen Privilegien unterstützt, vor allem gegen die Adligen. Nachdem es gelungen war, Johann Chodkiewicz 1572 und Nikolaus Radziwill, genannt „Sierotka", 1573 zum Katholizismus zu wenden, folgten bald andere ohne Schwierigkeiten. Eine gewisse untergeordnete Rolle spielten dabei auch Heiratsverbindungen zwischen den reußisch-ukrainischen und polnischen Adelsfamilien, das Hauptverdienst trugen aber doch die Kollegien.

Wie zu erwarten war, riefen die protestantisch-reformatorischen, besonders aber die katholischen Bestrebungen bei den Ukrainern eine scharfe Reaktion hervor. Ihr Führer war der Adel, besonders die mächtige Fürstenfamilie von Ostrog.

Sowohl Reformation als auch die Gegenreformation hätten wahrscheinlich ihr Ziel völlig erreichen können, wäre die Familie von Ostrogskij dem Beispiel der Radziwills und Chodkiewicz' hüben und drüben gefolgt: Aber das hat weder Konstantin Ivanovič hinsichtlich der Hussiten noch sein Sohn Konstantin Konstantinovič Ostrogskij († 1608) hinsichtlich der Reformation und der Gegenreformation getan.

Die zweite Macht der Reaktion verkörperten die reußisch-ukrainischen Mönche und die weltlichen Geistlichen. In der Brester Gegensynode von 1596 waren sie ziemlich stark vertreten. Mit ganz kleinen Ausnahmen blieben sie auch nachher bei ihrer Kirche und damit bei ihrem angestammten Volkstum. Das läßt sich besonders von den gebildeten Mönchen sagen, die fast bis zum 18. Jahrhundert die Kulturträger des konservativen und national-geistigen Lebens blieben.

Die dritte Gruppe der Reaktion in der Ukraine bildeten die sogenannten Kirchenbruderschaften; sie sind nicht als Teile der kirchlichen Organisation anzusprechen, sondern gehen, obwohl von Geistlichen geleitet, vom weltlichen Bürgertum aus, das ihre Hauptlast sachlich und persönlich

---

[38] A. a. O., Bd. 9, S. 672 und Bd. 11, Aufl. 1—7 (1927), S. 406.

[39] Zur Literatur vgl. außer *M. Hruševskij, K. Charlampovič, S. Zalęski* und *L. Pastor* noch *A. Demjanovič:* Jezuity v Zapadnoj Rossii, in „Žurnal Minister. Narod. Prosv.", T. 156—158; *N. Ljubovič:* K istorii jezuitov v litovsko-russkich zemljach, Warschau 1888; *derselbe:* Načalo katoličeskoj reakcii i upadok reformacii v Polše, ibid. 1890; *P. Viktorovskij:* Zapadno-russkija dvorjanskija familii, otpavšija ot pravoslavia v konce XVI i v XVII vv., in „Trudy Kiev. Duchov. Akademii", 1908—1911; *V. Adrianova-Peretz:* Z dijalnosty jezuitiv na Ukraini i Bilorusi na prykinci XVI st., in „Ukraina", Kiev 1927, B. 22.

getragen hat. Die erste Nachricht von ihrem Vorhandensein stammt aus den Jahren 1439 — Lemberg und 1458 — Wilna. Für das öffentliche Leben gewinnen sie Bedeutung erst mit der Erneuerung der Satzungen der Lemberger Bruderschaft durch den Patriarchen von Konstantinopel im Jahre 1586. Auf der Gegensynode von Brest sind die Bruderschaften durch 14 Niederlassungen vertreten. Die neuen Satzungen blieben auch für die anderen Bruderschaften, z. B. in Wilna, Sluck, Minsk, Pinsk, Suprasl, Brest, Luck, Lublin, Mogilev, Kiev usw. maßgebend. Danach wurden den Bruderschaften vom Patriarchen folgende Rechte zugestanden: a) das Aufspüren der Gegner des Rechtglaubens, b) die Aufsicht über das religiös-sittliche Leben der Gemeinden und Kirchen und c) die Gründung und Erhaltung von Kirchen, Schulen, Spitälern, Buchdruckereien und dergl.[40]

Unter dem Druck von Jesuiten und Katholiken konnten sich weder Lemberg noch Wilna oder Ostrog als geistige Kulturzentren der Ukraine und Weißrutheniens behaupten, daher verschiebt sich am Anfang des 17. Jahrhunderts die Achse nach Osten und wählt wieder das altberühmte Kiev zur weiteren Kulturbasis (1615). Die Führer der neuen Abwehrbewegung (der spätere Metropolit von Kiev Jov Boreckij, ferner die Mönche Elisej Pleteneckij, Laurentij Tustanovskij, Zacharia Kopystenskij, Taras Zemka, Pamva Berynda u. a.) suchten und fanden ihre Stütze in dem vierten Herd der antiprotestantischen und antikatholischen Aktion, dem ukrainischen Kosakentum, das der Kiever Bruderschaft angehörte und sich bald zu einer auch in geistlichen Dingen bedeutsamen Macht herausbildete.[41] Unter der Führung seines Hetmans Peter Konaševič-Sahajdačnij, der „schon im Jahre 1617 als der zweite Fürst Ostrogskij in der Rolle des Protektors und Beschützers des griechischen Glaubens auftrat",[42] ist es ihm gelungen, 1620 sogar die kirchliche Hierarchie von Kiev und der ganzen Ruś-Ukraine, welche infolge des Übertritts des früheren Metropoliten Michael Rahoza und anderer Bischöfe zur Union mit Rom von 1596 erschüttert war, durch den Patriarchen von Jerusalem Theophanes wiederherzustellen.[43] Bald legte das Kosakentum seine Hand auch militärisch an die kirchlichen Gegner. In einer Art von national-sozialem Aufstand gegen Polen (1648) wurden Jesuiten und Unierte fast aufgerieben. Als „polnische" Angelegenheit gingen dabei auch die

[40] Näheres darüber bei *M. Hruševskij:* Istoria Ukrainy-Rusy, Bd. 6, S. 498—538, 631—63. Von anderen Arbeiten über die Kirchenbruderschaften verdienen Aufmerksamkeit noch *D. Ščepuro*, in Trudy KDA, 1898 — IX, XI, 1899 — IV, VI, VIII—IX; *I. Tatarskij*, in „Vera i Razum", 1910 — 1; *A. Papkov:* Bratstva, Sergiev Posad 1900.

[41] Aus einem kleinen Haufen von Flüchtlingen aus der Ukraine etwa um die Mitte des 15. Jahrhunderts am unteren Dniepr entstanden und von Anfang an wahrscheinlich nach Art der Hussiten organisiert, ist das Kosakentum um die Zeit der Lubliner Union zu einem mächtigen militärischen Faktor in Land- (Wagenburg) und Seekriegen (es besaß eine leichte Flotte, die sogenannten Čajken) erwachsen. Eigentümlich waren ihm gewisse Züge der Geistlichen Ritterorden. Es fühlte sich als „Bruderschaft Christi" und wählte die Hl. Maria zu seiner höchsten Patronin. Selbst die Idee des Kampfes gegen Ungläubige fehlt nicht, die Kosaken machten es sich zur Aufgabe, das Grab des Heilandes, ja die gesamte Christenheit von den Türken zu befreien. Das Schweißtuch Christi, das Bild des hl. Georgs und des Erzengels Michael waren die ersten Fahnen der Kosaken.

[42] *S. Zalęski:* a. a. O., Bd. 2, S. 57. Zu Iov Boreckij, Elisej Pleteneskij und ihren Mitarbeitern in Kiev vgl. *S. Golubev:* Kievskij Mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki, Kiev 1883, Bd. 1.

[43] Über die rege Anteilnahme der Kosaken an der Wiederherstellung der kirchlichen Hierarchie in der Ukraine s. *M. Hruševskij:* Istoria Ukrainy-Rusy, Bd. 7, und *P. Žukovič*, in „Christ. Čtenie", 1905 V—VI, 1906 VIII—IX, 1907 I—III und 1911 VII—IX.

protestantischen Errungenschaften zugrunde. Nach V. Krasinski sollen die Kosaken viele Kirchen der Reformierten und Antitrinitarier „in Klein-Polen, Roth-Reußen, Volhynien und Podolien" zerstört haben, da sie „keinen Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten machten."[44]

Die Auseinandersetzung zwischen den widerstrebenden Kirchen und Fronten rief innerhalb der Konservativen die geistliche und kulturelle Reaktion hervor.

Obenan stehen auch hier die Adligen. In erster Linie tritt hier Vasyl Tjapinskij hervor, der kurze Zeit für einen Anhänger des Sozinianismus gehalten wurde. Im Vorwort zu dem von ihm 1570 ins Altukrainische übersetzten Evangelium (Matthäus-Markus) ruft er seine Landsleute und adligen Standesgenossen auf, sowohl ihre eigene Sprache zu schützen, als auch *Schulen zu deren Pflege und zur Bildung des Volkes zu stiften*, wie es einst ihre Vorfahren getan hätten. Denn die schöne Sprache „des ehemals fähigen, gelehrten reußischen Volkes" sei heutzutage vernachlässigt und manche Adligen schämten sich sogar ihrer Schrift, „besonders im Worte Gottes". Dabei erinnert V. Tjapinskij den Adel an die große Bedeutung der Ruś (Ukraine und Weißruthenien) unter den Slaven: „Welches angeborene Slaventum könnte denn größer sein, als das der Ruś!"[45] Wie ernst der Adel diese „Stimme" von V. Tjapinskij aufgenommen hat, wissen wir nicht. Jedenfalls war sie rechtzeitig ausgesprochen, da Reformation, Gegenreformation, polnische Staatsklugheit und zahlreiche Mischehen bereits bedenkliche Spuren hinterlassen hatten. Tatsächlich aber hat eine Gruppe auf V. Tjapinskijs Stimme gehört, an erster Stelle der Fürst Konstantin Ostrogskij. Im Jahre 1572 stiftete dieser eine Schule in Turov, 1577 eine in Vladimir und vielleicht noch an anderen Orten. Die Schule in Vladimir wurde 1588 „erweitert"; neben die kirchenslavische trat noch die griechische Sprache.[46] Daneben, etwa im Jahre 1576, gründete Konstantin Ostrogskij in seiner Residenz Ostrog in Volhynien eine „Akademie", wie sie von Zeitgenossen genannt wird, die für „die Vermehrung der Lehren des Rechtglaubens" bestimmt war. Es ist unklar, nach welchem Muster sie angelegt war: Protestantische und jesuitische Vorbilder waren in der Ukraine und Weißruthenien vorhanden und dem Fürsten Konstantin Ostrogskij bekannt.[47] Jedenfalls entlehnte die Akademie äußerlich aus dem Lehrplan beider Schultypen, besaß z. B. neben den

[44] Geschichte des Ursprungs, Fortschritts und Verfalls der Reformation in Polen, Leipzig 1841, S. 282. Mehr darüber bei *A. Regenvolscius:* a. a. O. Vgl. *S. Załęski:* a. a. O., Bd. 3-1.

[45] Nach „Kievsk. Starina" 1889, I, S. 3 f. (Anhang). Über V. Tjapinskij vgl. O. *Levickij*, in „Zapysky Ukrain. Nauk. T-va v Kyivi", 1913, B. 12 und *M. Dovnar-Zapolskij*, in Izvestija ORJazS. IAN, 1917, Bd. 2 (bedenklich).

[46] Archiv JZR, T. I, Bd. 1, S. 237.

[47] Bei der Eröffnung z. B. des Jesuitenkollegiums in Posen 1573 war er mit N. Radziwill anwesend. *S. Załęski:* a. a. O., Bd. 1-1, S. 208.

Grammatikulklassen auch humaniora, einschließlich vielleicht der Philosophie und Theologie. Letztere wurde in Ostrog ziemlich gut behandelt. Im Unterricht herrschte sowohl die griechische, als auch die kirchenslavische und altukrainische Sprache. Erster Rektor der Akademie war Herasym Smotrickij (bis etwa 1594), nach ihm eine kurze Zeitlang der Grieche und spätere Patriarch von Konstantinopel Cyrill Lukaris, dann anscheinend Hieromonach Cyprian aus Ostrog. Die beiden letztgenannten waren Zöglinge der Kollegien von Venedig und Padua. An Dozenten sollen neben Smotrickij, Lukaris und Cyprian der frühere Professor der Krakauer Akademie Johann Latos, ferner Gabriel Dorotheovič, Jov Knjahinicki, Damjan Nalevajko, wahrscheinlich die Griechen Nikiphor, Moskupolos, Paläolog u. a. gelehrt haben.[48] Zu den bekannteren Zöglingen der Ostroger Akademie gehörten u. a. Meletij Smotrickij und Peter Konaševič-Sahajdačnij. Die Akademie bestand nur bis 1624; nach dem Tode Konstantin Ostrogskijs übergab sie seine Tochter Anna-Aloise den Jesuiten, die an ihr den Unterricht erst 1627 begannen.[49]

Gleichzeitig mit Konstantin Ostrogskij dürfte sich auch der Fürst Georg von Sluck an der Stiftung rechtgläubiger Schulen beteiligt haben. Im Zusammenhang mit der Ostroger „Akademie" erwähnt nämlich A. Possevino unter 1581 eine „schismatische" Schule von Sluck,[50] über die aber weitere Angaben vollständig fehlen. Die übrigen Stiftungen und Unterstützungen rechtgläubiger Schulen durch die Adligen sind bereits eng mit den Schulen der Bruderschaften verbunden.

Die Schulen der Bruderschaften waren vorwiegend in den Städten vorhanden. Am Ende des 16. Jahrhunderts ist von ihnen die Schule von *Lemberg* am bedeutendsten gewesen, die 1586 an Stelle einer älteren auftauchte. Bereits am Anfang besaß diese Schule einen „Porjadak školnyj", d. i. eine eigene „Schulordnung".[51] Das Privileg

[48] Nach *S. Załęski* (ibid., S. 329 und Bd. 2-2, S. 553), soll Konstantin Ostrogskij sich im März 1583 um einige Griechen für seine Akademie sogar beim päpstlichen Nuntius Antonio Possevino bemüht haben. Ob das wahr ist, wissen wir nicht.

[49] Nach *K. Charlampovič:* Zapadnorussk. pravoslav. školy, S. 237—276 und Ostrožskaja pravoslavnaja škola, Kiev 1897, mit Literatur. Vgl. auch *M. Hruševskij:* Istorija Ukrainy-Rusy, Bd. 6.

[50] *K. Charlampovič:* Zapadnorussk. pravoslav. školy, S. 243, Anm. 3, nach Supplementum ad Historica Russiae Monumenta, 1848, S. 38 und *A. Straczewski:* Historiae Ruthenicae Scriptores exteri saecul XVI, S. 286.

[51] Gedruckt, in Diplomata statuaria a Patriarchis Orientalibus Confraternitati Stauropigianae Leopoliensi a. 1586—1592 data, 1895; bei *Jak. Holovackij:* Porjadok školnyj ili ustav stavropigijskoj školy v Ľvove 1586, Lemberg 1863; in Vestnik Jugo-Zapadnoj i Zapadnoj Rossii, 1863, III; und Akty Juž. i Zapad. Rossii, Bd. 2. Vgl. *K. Charlampovič:* Zapadnorussk. pravoslav. školy, S. 295; *A. Papkov:* a. a. O., S. 13, Anm. 4; und *M. Hruševskij:* Istorija Ukrainy-Rusy, Bd. 6, S. 517. Hier ist auch die Rede vom Schülerverzeichnis derselben Schule von Lemberg der Jahre 1586/87 und 1587/88, gedruckt in Archiv JZR, T. I, Bd. 10, Nr. 33.

Sigismunds III. vom 15. Oktober 1592, das ihr durch Vermittlung Konstantin Ostrogskijs und Theodor Skumin-Tyszkewic's erteilt wurde, erhob sie zur „schola pro tractandis liberalibus", in der zur kirchenslavischen und griechischen noch die lateinische Sprache kam. Sie verfügte somit über die Grammatikulklassen, humaniora, Philosophie und Theologie. In ihren Anfängen besaß sie sogar eine kleine Bibliothek, in der man ungeachtet des argwöhnisch gepflegten Rechtglaubens Plutarch, Ovid, Cicero, Epicur, Platon, Aristoteles, die Grammatik von Alvarez und andere lateinische oder griechische Bücher treffen konnte.[52] Schüler der Lehranstalt verfaßten später eine griechisch-kirchenslavische Grammatik, allerdings unter Leitung ihres Lehrers Arsenios, des ehemaligen Bischofs von Elasson — und nicht ohne Benutzung anderer Vorbilder (Laskaris, Melanchton, Crusius und Klenardus). Sie wurde in Lemberg 1591 herausgegeben, gemäß der Vorrede, „zur Anweisung des weltberühmten reußischen Stammes" bestimmt.[53] Im Jahre 1586 erschien hier auch eine Grammatik der kirchenslavischen Sprache. Neben dem Griechen Arsenios, den K. Charlampovič als Paten der eben angefangenen Schulbildung in der Ukraine und Weißruthenien bezeichnet, gehörten zu den Lehrern der Lemberger Schule die später bekanntgewordenen Stephan Zyzanij, Lavrentij Zyzanij Tustanovskij, Cyrill Trankvillion-Stavroveckij, Jov Boreckij u. a. „Das Ansehen der Lemberger Schule und ihre Bedeutung machten sich weit über die Grenzen der Stadt und des Landes Galiziens bemerkbar. Nicht nur die Bürger der Städte Galiziens benutzten, wenn sie sich in Bruderschaften organisierten, die Satzungen der Bruderschaft von Lemberg, und entnahmen ihre ‚Schulordnung' den Lemberger Lehrern, sondern auch die Brüder von Wilna suchen hier Hilfe in Angelegenheiten ihrer Schule".[54] Wie aus dem Schreiben der Lemberger Bruderschaft von 1608 folgt, wurde der Anstalt zur Pflicht gemacht, die Kinder so zu erziehen, „daß sie, aus fremden Brunnen das Wasser der fremdsprachlichen Wissenschaften trinkend, von ihrem Glauben nicht abfielen".[55]

Die erwähnte Schule der Bruderschaft von *Wilna* entstand fast gleichzeitig mit der Lemberger Schwesteranstalt. Wie diese verfügte auch jene über dieselben Klassen und Unterrichtsfächer. Von Sigismund III. wurde sie am 21. Juli 1589 bestätigt. Durch zahlreiche

---

[52] Register der Bücher der Lemberger Bruderschaft vom Jahre 1601 bei *S. Golubev:* Kievskij Mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki, Bd. 1, Materialy, S. 167—171.

[53] Näheres darüber bei *K. Studynskij:* Ἀδελφοτης, hramatyka vydana u Ľvovi, v r. 1591, in Zapysky NTŠ, 1895, Bd. 7. Vgl. *I. Ohienko:* Ohljad ukrainškoho jazykoznavstva, ibid. 1907, m. 79, S. 62.

[54] *K. Charlampovič:* Zapadnorussk. pravoslav. školy, S. 301.

[55] *M. Hruševskij:* Istorija Ukrainy-Rusy, Bd. 6, S. 519, nach Archiv JZR, T. I, Bd. 12, Nr. 12.

Schenkungen, u. a. solche von Bohdan Pavlovič Sapieha und Alexander Ivanovič Polubenskij,[56] erlangte die Schule auch äußerlich einen gewissen Wohlstand. Unter den Lehrern der Wilnaer Schule findet man manche schon aus Lemberg bekannte, außerdem noch Leontij Karpovič, Joseph Bobrykovič, Meletij Smotrickij (der 1616 für seinen Unterricht eine berühmt gewordene kirchenslavische Grammatik, teilweise nach Alvarez, verfaßte) u. a.[57] Sogar Deutsche aus Danzig, Königsberg und Wilna unterrichteten hier seit 1617, wenn nicht früher, in lateinischer Sprache.[58]

Als „Professor in der orthodoxen Bruderschaft des Hl. Geistes in Wilna" war unter den Deutschen sicher ein „Königsberger Lorenz Weger",[59] oder Laurentius Weger, der an der Universität seiner Vaterstadt studiert hatte. Hier wurde er mit seinem Bruder Petrus unter Nr. 86—87 am 30. August 1610 eingeschrieben.[60] Als „Professor am Gymnasio Ruthenico in Wilda" war L. Weger erst seit etwa Oktober 1624 tätig. Nach zwei Jahren ging er wiederum nach Königsberg und war hier an der Universität Magister der Logik und Metaphysik.[61]

Nach dem Lehrplan der Schulen von Lemberg und Wilna entstanden solche noch in *Brest* 1590, *Mogilev*, etwa zur selben Zeit, *Minsk* 1592, *Kiev* 1615 und *Luck* 1620. Besonders die beiden letztgenannten ähnelten in ihrem Aufbau denen von Lemberg oder Wilna. Luck hatte überdies eigene „Artikel der Rechte der griechisch-lateinisch-slavischen Schule von Luck" und eine „Schulordnung" (von 1624), die der Lemberger nachgebildet war.[62] Durch die materielle Beihilfe des Hetmans Peter Konaševič-Sahajdačnij und besonders die

---

[56] Der erste stellte am 6. Februar 1588 der Bruderschaft von Wilna für Bildungszwecke einen Hof mit Gebäuden, der zweite am 2. April und 10. Mai 1593 das Gut Sudervy „für die Schule der reußischen, griechischen, sowie lateinischen Sprache" zur Verfügung: „zum Ruhm Gottes, zur Erziehung und zum Unterricht der Priester und Diakone der Bruderschaft, der Diener der Kirche und Schule, des Kollegiums der reußischen und griechischen Sprache". Die beiden Testamente von A. Polubenskij s. in „Akty, izd. Vilen. Archeogr. Kommissieju", Wilna 1880, Bd. 11, S. 46 f. Vgl. *A. Papkov:* a. a. O., S. 38, Anm. 49.

[57] Näheres bei *K. Charlampovič:* Zapadnorussk. pravoslav. školy. Vgl. auch von *demselben:* Vilenskaja bratskaja škola v pervie polveka eja suščestvovanija, Wilna 1897.

[58] Das wissen wir aus dem Schreiben der Wilnaer an die Lemberger Bruderschaft von 1619, gedruckt in „Akty, otnos. k istorii Zapadnoj Rossii", Petersburg 1851, Bd. 4, Nr. 217, sowie aus der Schrift des unierten Archimandriten Leo Krevsa: „Obrona Jedności Cerkiewney", Wilna 1617, nachgedruckt in „Pamjatniki Polemičeskoj Literatury", Bd. 1, in „Rus. Istor. Biblioteka", Petersburg 1887, Bd. 4, S. 285.

[59] *K. Lück:* Deutsche Aufbaukräfte in der Entwicklung Polens, S. 288—289.

[60] Die Matrikel der Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr., Leipzig 1910, Bd. 1, S. 194.

[61] *G. Pisanski:* Entwurf einer preußischen Literärgeschichte in vier Büchern, Königsberg 1886, S. 258 und 291.

[62] Gedruckt in „Pamjatniki, izd. Kiev. Kommissieju", Kiev 1898, Bd. 2, Nr. XIII—XIV.

Schenkung einer Adligen, Elisabeth Hulevič-Lozka vom 14. Oktober 1615 war das Wachsen der Schule in Kiev vor den anderen begünstigt.[63] Ihr erster Rektor war Jov Boreckij, nach ihm vielleicht Meletij Smotrickij und Kassian Sakovič. Unter den Lehrern finden sich Sylvester Kossov und Isaja Trofimovič Kozlovskij. Zur Zeit des Rektors Jov Boreckij trug die Kiever Schule noch „griechisch-slavischen" Charakter, unter Kassian Sakovič äußerte sich jedoch merklich der lateinisch-scholastische Einschlag.[64] Selbst eine „Bruderschaft der Schüler der Mutter Gottes" gab es seit ewa 1620, die an die Sodales Beatae Mariae Virg. Annuntiationis erinnert. Ähnliche Schülerbruderschaften bestanden in Mogilev (1625) und Luck (1632); in Wilna überdies eine „Studentenkongregation der Heiligen Konstantin und Helene".[65]

Mit einfachen Klassen oder ganz elementarem Unterricht gab es Schulen der Bruderschaften ferner in: *Rohatyn*, *Grodek (Jagiell.)*, *Przemyśl*, *Komarno*, *Lublin*, *Belsk*, *Kamenec-Pod.*, *Zamość*, *Halič*, *Cholm*, *Winnica*, *Nemirov* und *Pinsk*.

Neben diesen besaß die alte Ruś-Ukraine noch Klöster-, Pfarr- und Privatschulen. Für die Zeit von 1567 bis 1633 sind solche z. B. bezeugt in *Zabludov* (Schenkung von Hryhorij Chodkevič), *Kurinec*, *Vladimir*, *Peresopnicy* (Schenkung von Helene Czartoriska-Hornostaj), *Strjatyn* (Stiftung des Bischofs Gedeon Balaban), *Dubno*, *Mogilev*, *Jaroslav*, *Elna* (Schenkung von Melchior Šemet), *Ceper* (Schenkung von Konstantin Dolmat), *Evju* (unweit Wilna, Schenkung von Bohdan Oginskij), *Mežybož*, *Šklov*, *Borkulaby*, *Kroni*, *Kutejny* (Schenkung von Anna Oginskij) und *Polock* (Schenkung von Sebastian Mirski).

„Zum Schluß muß man sagen, daß die Mittel für die Bildung bei den Orthodoxen am Ende des 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts sich allein mit den Bruderschafts- und Pfarrschulen nicht ausschöpfen ließen: wie ehedem, konnten sie sowohl im Auslande lernen, als auch zu Hause sich des Hauslehrers bedienen."[66]

Die Frage nach dem Urbild und Muster der verschiedenen Schultypen beschäftigt die Forscher bis in die jüngste Zeit. Einige von ihnen neigen zu einem *griechischen*, andere zu einem *katholischen* oder *protestantischen* Vorbild, worauf dann jeweils auch die Beurteilung des Unterrichts und der Bildung im allgemeinen

[63] Gedruckt ibid., Bd. 2, Nr. I.

[64] *M. Hruševskij:* Istorija Ukrainy-Rusy, Bd. 7, S. 414 f. Vgl. *K. Charlampovič:* Zapadnorussk. pravoslav. školy und *S. Golubev:* a. a. O., Bd. 1.

[65] Näheres darüber bei *V. Peretz:* Novi dani dlja istorii školjarśkych bratstv na Ukraini (Neue Daten zur Geschichte der Schülerbruderschaften in der Ukraine), in „Zapysky Istor.-Filolog. Vid. Ukrain. Akad. Nauk", Kiev 1923, Bd. 2—3, mit Anhang des Textes ihrer Satzungen. Vgl. *K. Charlampovič:* Zapadno-rus. provoslav. školy und *A. Papkov:* a. a. O., S. 167.

[66] *K. Charlampovič:* Zapadnor. pravoslav. školy, S. 373.

streng griechisch-slavische, scholastisch-lateinische oder *griechisch-protestantische* Züge erhält. Bei dem besten Kenner der Frage, K. Charlampovič, fand sie eine eklektische Lösung: Die Schulen der Bruderschaften seien im Moment ihrer Gründung auf griechischen Grundlagen aufgebaut gewesen, hätten aber im Verlaufe der Zeit katholische oder protestantische Veränderungen und Ergänzungen erfahren. Solche Verschiebungen dürften sich aber nur auf Form und Methode bezogen haben. Von Anfang an waren die Schulen nicht einmal rein griechisch, sondern, dem Unterricht und den Sprachen nach, griechisch-slavisch. Dies bedeutet, „daß das ganze Programm und System der Schulordnungen mit griechisch-slavischem Geist, im Gegensatz also zu den lateinischen Schulen, durchdrungen gewesen ist und daß hier alles auf den Anfangsgründen des rechtgläubigen, östlichen Altertums — vom slavischen Alphabet über die Philosophie der östlichen Kirchenväter bis zu Johannes Damascenes — aufgebaut wurde".[67] Mit anderen Worten, Programm und System der Bruderschaftsschulen waren in erster Linie dem Geiste des Rechtglaubens verhaftet. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß ihr äußerer Aufbau speziell griechisch gewesen ist. Dieser ist vielmehr aus dem Westen entnommen, weil die Griechen im 16. Jahrhundert kein eigenes ähnliches Schulwesen besaßen. Die Lemberger „Schulordnung" z. B. trägt manche westliche Merkmale. M. Hruševskij urteilt, daß sie sich „jenem Typus der westeuropäischen scholastischen Schulen" nähert, „der die Grundlage sowohl für jesuitische, als auch weltliche katholische und protestantische Programme und Schulen bildete".[68] Noch mehr haben sich westliche, besonders jesuitische Einflüsse in die „Schulordnung" von Luck eingeschlichen. Nähere Untersuchungen stehen aus, müßten aber in dieser Angelegenheit sehr lohnend sein.

Gemäß den „Schulordnungen" von Lemberg und Luck verfolgten die Schulen der Bruderschaften eine christliche religiös-sittliche Erziehung, an der „die frommen, tugendhaften und vernünftigen Lehrer" sich beteiligen sollten. Ihre Zöglinge hatten diese vor allem in „der Furcht Gottes und den kindlichen schamhaften Sitten" zu erziehen; sie hatten sie zu lehren, „wie sie sich in der Kirche gegenüber Gott, zu Hause den Eltern gegenüber benehmen und überall ihre Tugend und Schamhaftigkeit bewahren sollen. Ich sage, Gott und Seinen Heiligen — Ehre und Furcht; den Eltern und dem Lehrer — Gehorsam; allen anderen gegenüber — Demut und Achtung; sich selbst — Schamhaftigkeit und Tugend". Die Schüler sind verpflichtet, nur die Wissenschaften zu erlernen und die Tugenden zu üben, sonst nichts. Zu den Wissenschaften gehörten: neben der slavischen und griechischen (später auch lateinischen) Sprache — Gram-

[67] Ibid., S. 409 f.

[68] Istorija Ukrainy-Rusy, Bd. 6, S. 514.

matik, Poetik, Rhetorik, Dialektik usw. Rhetorik und Dialektik gibt es zu jener Zeit schon in slavischer Übersetzung. „In reußische Sprache sind sowohl die Dialektik, als auch die Rhetorik und andere philosophische Schriften übersetzt worden (spysano)". „Jeder Student (spudej) soll in artibus liberalibus vor allem das lernen, was ihn zum Heil führt."[69]

Im Vergleich mit den Schulen der Calvinianer, Sozinianer und besonders der Jesuiten, „waren unsere Schulen mehr als bescheiden". Die ungünstige äußere Lage des Landes nach der Brester Union von 1596 wirkte hemmend genug. Dessen ungeachtet waren die „bescheidenen" Schulen der Bruderschaften von großer Bedeutung für die Ukraine. Durch sie wurde sowohl der Rechtglauben befestigt, als auch seine dogmatische Theologie zu einem gewissen Aufstieg gebracht. An der Verfassung und Ausgabe der orthodoxen Katechismen oder dogmatisch-polemischer Schriften beteiligten sich fast ausschließlich die Lehrer der Bruderschaften.[70]

Dennoch fanden gerade diese Schulen der Rechtgläubigkeit scharfen Widerspruch auch von der orthodoxen Seite selbst. Dem altgesinnten Mönch Ivan Vyšenskij erschienen sie als Stätten des Heidentums: Warum sollen wir unsere Schulen rühmen, wenn in ihnen weder Christus noch Paulus als Lehrer, sondern nur Verführer, Heiden, Aristoteles, Zauberer, Häretiker und Origenes unterrichten. Solche Ansichten sind auch bei einem anderen Mönch, Vasyl Suražskij, zu finden. Sie beide, sowie ihre zahlreichen Freunde waren berüchtigte Feinde jeder neuen Bildung und jedes neuen Schulsystems in der Ukraine, die aus dem „lateinischen" Westen dorthin eingedrungen seien. Durch die westlichen Neuerungen im Erziehungs- und Unterrichtswesen kommen zu den Rechtgläubigen, meint Vasyl Suražskij (1580, 1588, 1603), lateinische Häresien, Lästerungen, Syllogismen des Aristoteles, die der Lehre des hl. Paulus und dem Rechtglauben gefährlich und widerlich sind. Dasselbe wiederholte immer von neuem auch Ivan Vyšenskij, der im lateinischen Schulsystem „Gift für die reußische Jugend" und das Nest des Antichristen für die Rechtgläubigen zu sehen glaubte. Rechtglauben und kirchenslavische Sprache galten ihm weit mehr als Latinität, Philosophie, Plato, Aristoteles und Luther. Um nun die Rechtgläu-

---

[69] Pamjatniki Kiev. Kom., Bd. 1, S. 46 f. Vgl. *M. Linčevskij:* Pedagogija drevnich bratskich škol, in Trudy KDA., 1870, VII—IX, und *V. Busch:* a. a. O. Das Programm der Schulen der Bruderschaften fand eine einsichts- und verdienstvolle Untersuchung und Behandlung bei *K. Charlampovič.* Nach ihm umfaßten sie (1586—1633) folgende Unterrichtsfächer: die Sprachen — slavisch, reußisch-ukrainisch, griechisch, später lateinisch und gelegentlich polnisch; Grammatik, Poetik und Rhetorik, Dialektik, Theologie mit Homiletik; quadrium, das aber nicht besonders gepflegt wurde und sich nicht überall nachweisen läßt. Zapadnorus. pravoslav. školy, S. 417—459.

[70] Ibid., S. 473 f. Zur Bekämpfung der Schulen durch die Katholiken und Unierten S. 327, Anm. 3, und 345.

bigen zu bewahren, damit sie „ihre Kinder mit lateinischer List und Häresie“ nicht vergiften, empfahl Ivan Vyšenskij ihnen (1607—1608) sein eigenes Ideal und Programm einer „rechtgläubigen Schule“: „Zuerst sollen sie (die Kinder) den Schlüssel, oder die griechische und slavische Grammatik lernen. Nach der Grammatik aber sollen sie statt der lügenhaften Dialektik (die aus dem Weißen das Schwarze und aus dem Schwarzen das Weiße umzugestalten lehrt) das andächtige und rechtredliche Horologium (Časoslov) lernen.“ Dann sollen sie statt der schlau gebauten Syllogismen und redseligen Rhetorik den gottgefälligen Psalter, statt der weltlichen leeren Philosophie das „weinende und demütigweise“ Oktoich (Osmoylasnik) lernen. Auch die gottgefällige Theologie können sie lernen, jedoch soll sie nur aus den evangelischen und apostolischen Predigten geschöpft werden.[71]

Sein Programm hatte Vyšenskij nicht frei erfunden; was er forderte, war das Ideal der alten byzantinischen Bildung, die damals vor allem an den Klöstern gepflegt wurde. Neben der „modernen“ herrschte diese Bildung in der Ukraine fast bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Ihre Pflanzstätte war allerdings weder Kiev noch Lemberg, sondern der Heilige Berg Athos, auf dem sich in jenen Jahren zahlreiche Ukrainer aufgehalten haben, unter ihnen Ivan Vyšenskij selbst, ferner Männer wie Jeromon. Cyprian nach seinen Studien in Venedig und Padua, Isaak Boryskevič, Jov Knjahinickij u. a. m. Eine Zeitlang weilte hier auch Maxim Grek, unter dessen Einfluß später Vasyl Suražskij trat. In diesem Geiste der Mystik der Kirchenväter, vor allem aber des Dionysios Areopagita, wurden mittelbar viele andere Mönche erzogen, ein Cyrill Stavroveckij, ein Isaja Kopynskij, die sich naturgemäß alle nicht zu Freunden des lateinischen Schulsystems und des Auslandstudiums entwickelt haben.[72] Nach Cyrill Stavroveckij war es das gefährlichste Gift für die reußisch-ukrainische Jugend sowohl des weltlichen, als auch geistlichen Standes. Denn es verdarb sie durch seine ihr „fremden Wissenschaften sowie durch verschiedene, der Kirche Gottes widerliche arianische, wiedertäuferische und kalvinische Postillen“.

(Schluß folgt.)

[71] *K. Charlampovič:* S. 233—34, nach *S. Golubev:* a. a. O., Bd. 1, S. 72—74 (Anhang).

[72] Zu diesen Mönchen oder Geistlichen gehört m. E. auch der unbekannte Verfasser der Schrift „Sovitovanie o blahočestii“ (Nachdenken über die Frömmigkeit) von 1621. Der Verfasser gibt hier eine Anweisung, wie es möglich wäre, „im Reußischen Volke den Glauben und die Dogmen der orientalischen Kirche zu erhalten und zu pflegen“. In Punkt 22 seiner Schrift empfiehlt er: „Man soll Beauftragte an den Patriarchen von Konstantinopel um Segen, Hilfe und Rat, sowie nach dem Heiligen Berg Athos schicken, um (von dort) fromme reußische Männer, unter ihnen den frommen Cyprian und Joan, genannt Vyšenskij, sowie andere dort weilende, im Leben und Theologie blühende, zu berufen und herzubringen. Es ist ein geistliches Bedürfnis, daß auch die Reußen, die wirklich zum tugendhaften Leben geeignet sind, nach Athos, als in die geistliche Schule, gesandt werden“. Vgl. Pamjatniki Kiev. Kom., Bd. 1, S. 132.

Zum Codex Suprasliensis.

Von

R. A. KLOSTERMANN, Berlin.

I.

Seit der Auffindung des Codex Suprasliensis in dem polnischen Basilianerkloster Supraśl bei Białystok im Jahre 1824 hat man sich um die Erforschung dieses Märzmenologiums bemüht. Seitdem einmal die seltene Handschrift in den Ausgaben von *F. Miklosich*[1] und *S. Sever'janov*[2] vorlag, waren auch die äußeren Bedingungen für eine Bearbeitung der wichtigsten Probleme gegeben.

Im Rahmen des Ganzen wurde dann sehr bald eine spezielle Aufgabe besonders wichtig: Es galt, die griechischen Vorlagen zu den einzelnen hagiographischen und homiletischen Stücken unseres altkirchenslavischen Codex in der griechischen Überlieferung aufzuspüren. Und das aus verschiedenen Gründen: Die alte slavische Handschrift weist in sich mehrere Lücken auf, Anfang, ein Mittelstück und das Ende fehlen. Hier können die entsprechenden griechischen Originale die schmerzlich empfundenen Lücken des slavischen Textes im geeigneten Fall überbrücken und einen sachlichen Gewinn für das allgemeine Verständnis bedeuten. Zudem ist aber auch der altkirchenslavische Text selbst häufig nicht fehlerfrei überliefert und einzelnes in der sonst so guten Edition Sever'janovs wohl nicht immer gleich richtig gestellt worden: Mit Hilfe der griechischen Vorlagen lassen sich einige wesentliche Korrekturen anbringen und auf diese Weise manche bisher unverständlich gebliebenen Stellen eindeutig aufklären. Schließlich mußte man bestrebt sein, den altkirchenslavischen Wortschatz unseres Sprachdenkmals ständig zu überprüfen und zum besseren Verständnis mit dem Wortbestand der griechischen Vorlagen in Parallele zu setzen.[3] Alle diese Erwägungen haben zu einer möglichst umfassenden, systematischen Erforschung der fehlenden Vorbilder führen müssen.

---

[1] Vgl. seine Erstausgabe: Monumenta linguae palaeoslovenicae e codice Suprasliensi. Wien 1851.

[2] Vgl. Suprasľskaja rukopis', Pamjatniki staroslavjanskago jazyka II, 1. Petersburg 1904. Den zweiten Teil seiner Edition, der ein Lexikon sowie eine allgemeine sprachliche Bearbeitung enthalten sollte, hat Sever'janov leider nicht mehr herausbringen können.

[3] Vgl. zuletzt: *K. H. Meyer*, Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis. Glückstadt-Hamburg 1935.

An dieser eben umrissenen Aufgabe hätten Bibelforschung und Slavistik von vornherein in gleicher Weise interessiert sein müssen, und es liegt vielleicht nur an Schwierigkeiten äußerer Art und an den unübersichtlichen Verhältnissen einer hier durchaus erforderlichen Zusammenarbeit verschiedener Fachvertreter, wenn sprachlich vorgebildete Forscher, reine Slavisten, an ihrer Lösung den Hauptanteil für sich in Anspruch nehmen durften. Letztendlich waren auch sie insofern an der Sache selbst tiefer und stärker beteiligt, als für sie in der Notwendigkeit einer täglichen Auseinandersetzung ein ganz wesentliches praktisches Bedürfnis gegeben war.

Trotz äußerst komplizierter sachlicher Verhältnisse, die sich im Laufe der Arbeit, bei der Identifizierung der einzelnen Stücke eher noch erschwerten, ist es nach langem, mühevollem Suchen hauptsächlich *Abicht* und seinen Mitarbeitern gelungen, den größten Teil der Vorlagen zum Codex Suprasliensis nachzuweisen und für die Forschung nutzbar zu machen.[4] Seit dem Erscheinen einer größeren Monographie von *A. Margulíes*, die über alle wichtigeren Fragen unterrichtet,[5] sind in letzter Zeit noch drei, ja vier wichtige Texte durch *R. Trautmann* und mich neu hinzugekommen:[6] Jedes dieser Stücke darf über seinen eigentlichen Auslegungszweck hinaus den Anspruch auf allgemeines Interesse erheben: Das griechisch bisher völlig unbekannte Martyrium des Konon stellt einen eigentümlichen Typus einer Heiligenvita dar, deren Motive — etwa bei den auf Flaschen gezogenen Dämonen — an die Fabelwelt aus Tausendundeiner Nacht erinnern, im wesentlichen hier aber doch auf entsprechende Erzählungen der jüdischen Salomo-Legenden zurückgehen dürften;[7] anderes, wie das „Huckupmotiv", ist z. B. auch in der Rübezahlsage zu belegen. Abgesehen von dieser reinen Erzählungskunst finden wir in der genannten Vita auch noch ein reichhaltiges, ernst zu nehmendes Material zur inneren Geschichte und Entwicklung Isauriens, das um so willkommener ist, als schon ein *Jacob Burkhardt* den Mangel an Nachrichten über diese Provinz des römischen Kaiserreiches mit folgenden Worten beklagt hat: „... es ist

[4] Vgl. die betreffenden Nachweise im Archiv für slavische Philologie.

[5] *Alfons Margulíes*, Der altkirchenslavische Codex Suprasliensis, Heidelberg 1927, wird diesem Zweck trotz grober Irrtümer (etwa bei der Zusammenfassung seiner Ergebnisse und dem Verzeichnis der griechischen Vorlagen) immer gerecht werden.

[6] Vgl. Drei griechische Texte zum Codex Supraslienisis, Zeitschrift für slavische Philologie XI, 1—21; 299—324; XII, 277—294. Noch ein griechischer Text zum Codex Suprasliensis ebendort XIII, 337—341. Das Martyrium von Paulus und Juliana war zwar schon 1914 von *V. Latyšev* im Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik 60, 58—73, veröffentlicht worden, ist aber doch bis zu unserer Herausgabe praktisch unbekannt geblieben.

[7] Vgl. dazu *A. Veselovskij*, Slavjanskija skazanija o Solomone i Kitovrase i zapadnyja legendy o Morol'fe i Merline Spb. 1872; diesen Hinweis verdanke ich Herrn Professor Dm. Čyževs'kyj-Halle/Saale.

begreiflich, aber auch zu bedauern, daß von dem politischen, sittlichen und religiösen Zustande, der sich hier entwickelte, keine Schilderung erhalten ist . . ."[8]

Die Vita Jakobs des Mönches, bisher nur in ihrer ersten Hälfte griechisch erhalten, bewahrt als eine der letzten erreichbaren Quellen für Tolstojs „Vater Sergius" ihren festen Platz in der slavischen Literaturgeschichte.[9] Schließlich ist die kurze, aber reizvolle Homilie zum Gründonnerstag, in der wohl zum erstenmal der später beliebte Vergleich des Judas mit dem Schächer am Kreuz durchgeführt wird, doch ein Werk des großen byzantinischen Hoftheologen Chrysostomus selbst und als erster Abdruck schon bedeutsam genug.[10]

Nach diesen jüngsten Funden hat sich die Liste der noch nicht nachgewiesenen Stücke von ihrer ursprünglichen Zahl (48 Nummern) auf sechs Nummern vermindert. Es sind:

1. Das Gebet des Pionios (12. März).[11]
2. Alexandros Presbyteros (14. März?).
3. Trophimos und Eukarpion (22. März).
4. Basileus und Kapiton (7. März).
5. Aninas Thaumaturg (18. März).
6. Auferstehungshomilie des Johannes Chrysostomus über Luc. 24,13 ff.

Nach der systematischen Sucharbeit der Vergangenheit ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß es gelingen könnte, die aufgezählten sechs literarischen Stücke in der griechischen Überlieferung noch nachzuweisen. Dafür bilden die Namen aller beteiligten Forscher nun fast schon eine Art Bürgschaft. Außerhalb der griechischen Überlieferung zu suchen oder an Verwechslungen von Namen zu denken (z. B. Alexandros-Alexios), dürfte ebensowenig von wirklichem Erfolg begleitet sein. Man wird also kaum die Erschließung der restlichen griechischen Vorbilder erwarten dürfen und kann hier nur der Hoffnung Ausdruck geben, daß noch nicht katalogisierte oder noch nicht zugängliche Bibliotheken des Ostens und Orients neue Funde ermöglichen. Erst nachdem der letzte altkirchenslavische Text in der griechischen Überlieferung nachgewiesen worden ist, könnte man eine neuartige sinnvolle Ausgabe des Codex Suprasliensis mit parallelgesetzten griechischen und altkirchenslavischen Texten, mit brauchbarem Kommentar herausbringen.

[8] Vgl. *J. Burkhardt*, Die Zeit Konstantins des Großen (hrsg. E. Hohl), Leipzig, S. 125. — Zum Ganzen vgl. Pauly-Wissowa Artikel Isauria (Ruge) und *F. Halkin*, Anal. Boll. LIII, 1935, 369 ff.

[9] Vgl. *Čyževs'kyj*, Zeitschrift f. slav. Phil. XI, 32 ff., und *N. v. Wijk* ebendort 356 ff.

[10] Den Nachweis dieser Homilie verdanken wir einer persönlichen Auskunft von Albert Ehrhard.

[11] Das „Gebet des Pionios" ist schon wegen seiner andersartigen Überlieferung von dem gleichnamigen Martyrium als Sonderstück getrennt zu betrachten.

II.

Während sich die Philologie um die Ermittlung der griechischen Vorlagen in vorbildlicher gemeinsamer Arbeit verdient gemacht hat, ist das theologisch-sachliche Problem des Codex Suprasliensis bisher nur wenig gefördert worden. Russischen Theologen, die noch am ehesten daran hätten interessiert sein sollen, fehlte, mit ganz wenigen Ausnahmen, zu derartigen Untersuchungen Erziehung und Überblick; westeuropäische Theologen hatten ohne die notwendige sprachliche Vorbildung wenig Veranlassung hier einzugreifen, solange sie nicht unmittelbar an den Stoff herangeführt wurden, und dazu fehlte es stets an der geeigneten Vermittlung. Man kann es fast als ein Merkmal der Forschungslage ansehen, daß eine wirklich brauchbare palaeographische Beschreibung unserer Handschrift kaum zu erreichen war.

So ist es denn auch zu erklären, daß erst heute *Albert Ehrhard* in seinem Monumentalwerk über die Überlieferung und den Bestand der griechischen kirchlichen Literatur vom theologischen Standpunkt aus die entscheidenden Worte gesprochen hat.[12] Seine mehrbändige Untersuchung, die die gesamte hagiographische und homiletische griechische Literatur von den Anfängen bis in das 16. Jahrhundert hinein erfaßt und verarbeitet, wird ganz allgemein auch die Ergebnisse der Kirchengeschichte und Hagiographie des slavischen Ostens weitgehend fördern und beeinflussen. Wie weit wir in einem Einzelfall schon jetzt Nutzen aus dieser vorbildlichen Gesamtdarstellung ziehen können, sei hier an den Ausführungen über den Codex Suprasliensis nachgewiesen:

Auf Grund eines in allen Einzelheiten sorgfältig ausgeführten, stark interessierenden Vergleiches zwischen den meist mit Tagesrubriken versehenen slavischen Texten und den vorhandenen griechischen Vorlagen gelangt Ehrhard zu der festen Überzeugung, daß der Suprasliensis als indirekter Überlieferungszeuge für das alte griechische Märzmenologium zu gelten habe und somit nichts anderes darstelle, als die slavische Übersetzung des alten Märzmenologiums der griechisch-byzantinischen Kirche. Mit der sicheren Erkenntnis, hier ein vormetaphrastisches Märzmenologium erhalten zu wissen, werden gleichzeitig die Theorien hinfällig, die noch *A. Margulies* in Unkenntnis der eigentlichen Lage über die Entstehung des Codex und über die Auswahl seiner einzelnen Texte reichlich schwerfällig aufgestellt hatte.

Schon aus der genauen palaeographischen Beschreibung[13] ist zu

[12] Vgl. *Albert Ehrhard*, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum 16. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 50, Leipzig 1936. Erster Teil, Die Überlieferung, S. 593—603.

[13] Vgl. *Ehrhard*, a. a. O., 593.

ersehen, daß der Suprasliensis in äußerer Beziehung den alten griechischen Menologien gleicht. Aber auch die innere Anordnung des slavischen Codex mit seiner Berücksichtigung der beweglichen Karwoche und des Osterfestes ist durchaus keine Eigentümlichkeit und entspricht in vielem schon der allgemeinen Anlage des griechischen Vorbildes. Ehrhard nennt als volle Parallelen dazu die homiletischen Texte am Schluß des Berolinensis gr. 220 des Januar- und des Hierosolymitanus Patr. 1 des Februarmenologiums.

Wichtiger noch ist ein Vergleich nach dem Textbestand, der für den Suprasliensis in der Folge ganz wesentliche Erkenntnisse bringt. Hier hat unser Codex mit dem Märzmenologium Patmiacensis 736 sechs Feste gemeinsam, von denen jedoch drei um je einen Tag differieren und alle bis auf eine Ausnahme andere Texte aufweisen. Mit der „Rekonstruktion" (R) gemeinsam bringt er zwar vierzehn Feste, besitzt aber darüber hinaus noch ein ungewöhnlich reiches Sondergut: Das liegt einmal schon an dem Umstand, daß R nicht als eigentlicher Vertreter des alten Märzmenologiums anzusehen ist, sondern auf den verschiedenartigsten hagiographischen Sammlungen fußt. Dann hat aber auch der Suprasliensis doch wohl einige Umstellungen und Änderungen bei seiner Übertragung auf slavischen Boden erfahren müssen, wenn auch sein Sondergut ganz allgemein byzantinischer Tradition entspricht und sicher keinen national-slavischen Charakter trägt.

Das Urbild des in das Altkirchenslavische übersetzten alten griechischen Märzmenologiums hat man nach wie vor nicht auffinden können. Seine Entstehung wird man jedoch nicht eher als in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts ansetzen dürfen, da er das Fest der zweiundvierzig Märtyrer († 848) noch bringt.

Ein Vergleich mit den griechischen Menologien läßt eine zum erstenmal versuchte vollständig sichere Ergänzung des verlorengegangenen Anfangs und einer inneren Lücke des Suprasliensis nicht zu. Doch ist anzunehmen, daß sein Anfang folgendermaßen gelautet hat:

1. März. Samariterin Eudokia.
2. März. Theodotos von Kyrenia.
3. März. Presbyter Theodoret von Antiochien (?).

Für die innere Lücke vom 15. bis 16. März kommen Menignos und Julianos von Anazarbos in Frage, doch braucht auch hier der Suprasliensis nach seinen Methoden sich nicht unbedingt an das überlieferte griechische Schema gehalten zu haben und kann einige Entlehnungen von Menologien anderer Monate übernommen haben.

Die obigen Ausführungen zeigen deutlich genug, wie fruchtbar sich *Ehrhards* Bearbeitung für die rein sachliche Problematik des

Suprasliensis gestaltet hat. Aus seinem Gesamtüberblick heraus können wir nun auch weit besser die inneren Gründe verstehen, die den Nachweis der einzelnen griechischen Vorlagen so erschwert haben: Wir müssen einmal den außerordentlich großen Verlust in Rechnung ziehen, den die Überlieferungszeugen des alten griechischen Märzmenologiums erlitten haben, also gerade den Umstand, der unseren slavischen Codex als indirekten Zeugen für die theologische Betrachtung so wertvoll macht. Andererseits findet man aber überhaupt nur eine geringe Anzahl an Märztexten in den alten Jahressammlungen und Jahresmenologien, weil gerade im März als dem Hauptmonat der vierzigtägigen Fastenzeit die Heiligenfeste nicht mit der sonst üblichen hergebrachten Feierlichkeit begangen wurden. Das jahrelange, mühevolle Suchen nach den einzelnen griechischen Vorlagen des Suprasliensis hätte man sich sparen können, wenn eine Bearbeitung wie die von *Ehrhards* „Bestand" schon vorgelegen hätte: In diesem Fall wäre es nämlich möglich gewesen, die gesamten bis jetzt nachgewiesenen Texte ohne weiteres auf einmal zu bringen. Das kennzeichnet die Lage vielleicht am besten.

Voller Dank für die wesentlichen Ergebnisse von Ehrhards Untersuchung dürfen wir abschließend mit seinen eigenen Worten urteilen:

„Der Codex Suprasliensis besitzt somit über seinen unschätzbaren Wert als eins der ältesten altkirchenslavischen Sprachdokumente hinaus für die griechische Hagiographie eine nicht geringe Bedeutung als die einzige Quelle, die uns die Kenntnis eines vollen Exemplars des alten Märzmenologismus vermittelt."

Chronik.

Anglikanismus und Ostkirche.

Von Bedeutung für die Beziehungen zwischen der Ostkirche und dem Anglikanismus scheint die letzte Tagung (20. Januar 1937) der beiden Häuser der kirchlichen Versammlung — Church Convocation — der gesamten Kirchenprovinz (Metropolie) von Canterbury geworden zu sein. Die „Times" beurteilt in einem Leitartikel vom 23. Januar 1937 die kirchliche Bedeutung dieser Tagung so:

„Einen der Hauptgegenstände der Besprechung der kirchlichen Versammlung (Convocation) von Canterbury während dieser Woche bildete die Frage der Beziehungen zwischen der Anglikanischen Kirche und der Orthodoxen Ostkirche in Rumänien. Dabei wurden Beschlüsse von ausschlaggebender Wichtigkeit angenommen. Nicht allen noch erscheint die ganze Bedeutung dieses, am Mittwoch gefaßten, Beschlusses klar, als die Kirche von England endgültig den rumänischen Bericht[1] guthieß, womit ein wichtiger Schritt im Sinne der Vereinigung der Kirchen getan wurde, der auch für die künftigen interkonfessionellen Besprechungen von großer Bedeutung ist.

Als eine indirekte Folge der letzten Lambeth-Konferenz ist der seitens der Rumänischen Kirche ausgesprochene Wunsch zu betrachten, die ekklesiastische Lage und die Lehre der Anglikanischen Kirche zu prüfen. Im Jahre 1935 besuchte eine, von dem Erzbischof von Canterbury ernannte anglikanische Delegation mit dem Bischof von Lincoln an der Spitze, in der die verschiedenen theologischen Richtungen vertreten waren, Bukarest zwecks eines Meinungsaustausches mit den Delegierten der Rumänischen Kirche. Diese Konferenz hat eine Reihe doktrinaler Feststellungen ausgearbeitet, die meistens in einer den Rumänen vertrauten theologischen Sprachweise formuliert waren, deren Inhalt aber den anglikanischen Delegierten annehmbar erschien, weil er mit ihrem eigenen Gebetbuche und ihren Glaubensartikeln übereinstimmte. Die rumänischen Delegierten empfahlen ihrerseits auf Grund ihrer Nachforschungen der Heiligen Synode Rumäniens, sie möge die volle Gültigkeit der anglikanischen Priesterweihen anerkennen. Die Heilige Synode der Rumänischen Kirche hat auch einstimmig diesen Beschluß gefaßt, ebenso wie sie den erwähnten doktrinalen Feststellungen zustimmte.

Die Bedeutung dieser Tatsache erscheint um so wichtiger, als die Rumänische Kirche mit ihren elf Millionen Gläubigen die größte und vielleicht einflußreichste der autokephalen Zweige der Orthodoxen Ostkirche ist. Damit aber dieser Bericht irgendeine Wirkung habe, mußte zu der formellen Zustimmung der Rumänischen Kirche noch eine formelle Zustimmung seitens der Kirche Englands erfolgen. Das Recht, diese Zustimmung zu gewähren oder zu verweigern,

---

[1] Über die dogmatischen Voraussetzungen für eine Anerkennung der anglikanischen Weihen seitens der Ostkirche: Diese Anerkennung wurde von Vertretern der Ostkirche (in diesem Falle der Rumänischen Kirche) bloß im Falle einer grundsätzlichen Übereinstimmung in der Lehre von der Eucharistie und von dem Sakrament der Priesterweihe als möglich betrachtet. Der „Rumänische Bericht" versuchte gerade eine solche allgemeine Übereinstimmung zwischen der Lehre der Anglikanischen Kirche und der Ostkirche festzustellen. (Anm. des Verfassers.)

gehört den vier Häusern der beiden englischen kirchlichen Versammlungen (Convocations), von den die eine — die nördliche — den Bericht bereits im vorigen Juni begrüßt und gutgeheißen hat.

Die beiden Häuser der Kirchenversammlung von Canterbury hatten den Bericht auch damals schon untersucht, fanden aber, daß eine so wichtige Angelegenheit noch weiterer Prüfung bedürfe. Nach dem Verlauf von sieben Monaten wurde nun in dieser Woche wieder der Antrag gestellt, den Bericht gutzuheißen und anzunehmen. In dem „Hause der Bischöfe" wurde der Antrag durch den Bischof von Gloucester eingebracht, der schon viele Jahre lang unermüdlich daran arbeitet, ein besseres Verständnis zwischen der Anglikanischen und der Ostkirche zu erreichen. Der Antrag des Bischofs wurde einstimmig angenommen. Im Unterhause wurde derselbe Antrag durch Canon Deane unterbreitet und durch Canon Douglas, der selbst Mitglied der Bukarester Abordnung gewesen ist und dessen der Sache der christlichen Einigkeit gewidmete Schriften von hohem Wert sind, — in einer höchst eindrucksvollen Rede unterstützt. Hier wurde der Antrag mit einer erstaunlichen Mehrheit von 104 gegen 6 Stimmen angenommen.

Diese nun endgültig ratifizierte Verständigung soll aber noch keineswegs die Einführung einer völligen Interkommunion zwischen den beiden Kirchen bedeuten. Dennoch bringt sie uns diesem Ziele etwas näher. Außerdem wird sicherlich sowohl die Unterzeichnung dieses vorläufigen Vertrages als auch die ausdrückliche Anerkennung der Vollgültigkeit der anglikanischen priesterlichen Weihen seitens der Rumänischen Kirche einen starken Einfluß auch auf die übrigen Kirchen des Nahen Ostens ausüben.

Ein kluger Diözesen-Bischof bemerkte nach der Abstimmung, dies sei — vom kirchlichen Standpunkte aus gesehen — wohl das wichtigste kirchliche Ereignis seit der Reformation; und die Geschichte wird vielleicht die Richtigkeit seiner Bemerkung noch beweisen."

Der Wortlaut dieser vielbesprochenen und schließlich angenommenen Entschließung ist:

> „That inasmuch as the report of the conference of Bucharest between the Rumanian Commission on Relation with the Anglican Communion and the Church of England Delegation appointed by the Archbishop of Canterbury is consonant with Anglican formularies and a legitimate interpretation of the faith of the Church as held by the Anglican Communion, this House accepts and approves the report."

Wenn man allerdings die Berichte über die dieser Entschließung vorangegangenen Meinungsäußerungen liest, — so ist der Eindruck nicht ganz so ungemischt. Bischof Barnes von Birmingham sprach im Namen der „Evangelicals", der „Liberal Evangelicals" und der „Modernists" heftig dagegen. Aus verschiedenen Teilen der Anglikanischen Kirche Englands, und zwar sowohl aus „evangelischen" wie aus „modernistischen" Kreisen wurde und wird noch durch briefliche Zuschriften in der Presse Einspruch dagegen erhoben. Vgl. besonders den Brief des Anglican Evangelical Group Movement an den „Times" v. 15. Januar 1937, unterzeichnet von Canon Storr und einigen anderen Geistlichen.

Auch hat — was noch viel wichtiger ist — der Hauptverteidiger dieses Beschlusses Bischof Dr. Headlam von Gloucester in seiner Eigenschaft als Vertreter des „Church of England Council for Foreign Relations" der kirchlichen Convocation ihn in seinem Antwortschreiben auf den Brief des Anglican Evangelical Group Movement stark v e r h a r m l o s t:

Die von der anglikanischen Delegation in Rumänien vertretene Auffassung der anglikanischen Sakramentslehre sei eine „rightful interpretation" derselben. Was bedeutet aber dieses Wort: „rightful"? Durchaus nicht, daß dies die

e i n z i g richtige Auslegung sei. Sie bedeutet nichts mehr, als daß dies auch eine mögliche, eine zugelassene Auslegung ist.

„What the Rumanian Church desires to know, as a preliminary to any closer intercourse between the two Churches, is whe her their belief thus stated is a „permissible" or „rightful" interpretation of Anglican belief, and therefore „consonant" with Anglican formularies. That is what my motion asserts.

T h e m o t i o n d o e s n o t s t a t e t h a t i s t h e o n l y p e r m i s s i b l e o r r i g h t f u l i n t e r p r e t a t i o n o f t h e f o r m u l a r i e s, nor does it seek to impose it on anyone who interprets those formularies with a different emphasis. The Rumanian Church is perfectly aware that there are different parties in the Church of England, and that there is variation in the manner in which our formularies are interpreted. What they desire to know is whether their beliefs come within the limits of legitimate interpretation.

... This is the real issue in our relations to the Orthodox. If there is room for the High Church party in the Church of England, there is no doctrinal reason, why we should not be in communion with the Orthodox Church, just as if there is room for the Evangelical party, there is no doctrinal reason why we should not be in communion with the Episcopal Lutherans. If we cannot recognise the principle of comprehension in the Church, there is no possibility of any reunion at all."

So ist man eigentlich in diesen Verhandlungen zwischen der Ostkirche und den Anglikanern einander n i c h t v i e l n ä h e r gekommen als früher. Denn daß diese Auslegung der anglikanischen Sakramentslehre a u c h m ö g l i c h wäre (aber von e i n e m, nicht unbedingt ausschlaggebenden Teil der anglikanischen Kirchengemeinschaft geteilt wird), wußte ja die Ostkirche schon von vornherein. Deswegen konnte auch nach dieser verharmlosenden Erklärung des Bischofs von Gloucester die Entschließung im bischöflichen „Oberhause" der Convocation von Canterbury mit Stimmeneinheit angenommen werden (im „Unterhause" der Convocation mit 104 : 6). Immerhin können diese Vorgänge doch als ein Schritt in der Richtung einer weiteren Annäherung zwischen beiden Kirchen betrachtet werden. — Wegen des Gesamteindruckes, der durch die Annahme dieser Beschlüsse ausgelöst wurde. *N. v. A.*

Zeitschriftenschau.

I. Geschichtliche Abteilung.

Byzanz.

G. Ostrogorskij: Avtokrator i samodržac. Prilog za istorija vladačke titulature u Vizantiju i u južnych slovena. Dodatok: Titula samoderžca u Rusiju. (Autokrator und Selbstherrscher. Ein Beitrag zur Geschichte des Herrschertitels in Byzanz und bei den Südslaven. Anhang: Der Titel des Selbstherrschers in Rußland.)

(Glas Srpske Kraľevske Akademije, 2. Kl., Nr. 84, Belgrad 1935, S. 95—187.)

Der Verfasser veröffentlicht hier eine zusammenfassende Untersuchung über die Entwicklungsgeschichte des Titels „αὐτοκράτωρ“ in Byzanz und erforscht seine staatsrechtliche Bedeutung, seine Struktur und sein Eindringen nach Bulgarien, Serbien und Rußland. — Nach der Behauptung Ostrogorskijs erscheint der Titel „Autokrator“ erst zur Zeit des römischen Prinzipats als griechische Übersetzung des Titels „imperator“; seit dem Kaiser Herakleios I. (nach seinem Sieg über die Perser im Jahre 629) gewinnt er eine ganz besondere Bedeutung als Spezifikation des Titels des tatsächlich regierenden Kaisers (S. 99). Aber erst seit Alexios Komnenos I. (1081—1118) bekommt dieser Titel seine klassische Form und gehört beständig zur kaiserlichen Unterschrift (S. 117). In der Zeit der Palaiologen sehen wir, daß auch die Mitkaiser das Recht erhalten, den Titel „Autokrator“ zu führen, aber immer nur der erste Mitkaiser, der voraussichtliche Thronfolger. Der Verfasser meint, daß der Titel Autokrator der höchste Titel im byzantinischen Reich war, ein besonderes Privileg „des Kaisers der Rhomäer am Bosporus“; er bedeutete, daß die Gewalt des byzantinischen Kaisers von Gottes Gnaden ist und keine völkerrechtliche Sanktion verlangt (S. 121). — Von Byzanz aus drang der Titel „Autokrator“ in die slavischen Balkanländer, nach Bulgarien und nach Serbien, wo er in der Form „samodr'ž'c“ und „samodržac“ erscheint. — Die Zaren von Bulgarien haben in ihrer Titulatur „car i samodr'ž'c“ nur zur Zeit des zweiten bulgarischen Zarenreiches behalten. Im bulgarischen staatsrechtlichen Gebrauch hat aber dieser Titel keine besondere Bedeutung gehabt, da er nur die slavische Übersetzung des byzantinischen Titels wiedergab und die bulgarischen Herrscher großen Wert auf die Titulatur der byzantinischen Kaiser legten, mehr um ihre Ansprüche auf die wichtigsten Rechte des Rhomäerkaisers zu behaupten, als um ihre innerpolitische Unbeschränktheit zu begründen. — In Serbien hatte der Titel „samodržac“ eine ganz spezielle Bedeutung bekommen; die serbischen Herrscher wollten damit ihre Unabhängigkeit und Selbstherrschaft betonen. König Stefan Pervovenčannyj (Erstgekrönte, † 1224) und seine Nachfolger haben den Titel des Autokrators geführt, aber die Titulatur der serbischen Könige hat keine bestimmte und beständige Formel gehabt. Nur zur Zeit der Könige Milutin (1282—1321) und Stefan Dušan (1331—1355) wurde der Autokratortitel sehr oft gebraucht, um — nach Ostrogorskijs Meinung (S. 160) — die vollständige Selbständigkeit der serbischen Könige den byzan-

tinischen Kaisern gegenüber zu betonen. Nur in der kurzen Spanne des serbischen Kaisertums (1346—1371) kommt der Titel „Autokrator" außer Gebrauch. In Serbien führten diesen Titel nur die Herrscher, keineswegs aber die Thronfolger; der Titel bezeichnete auch den religiösen Charakter der Herrschergewalt, wie im Byzanz. — Der Autokratortitel „samoderžec" erscheint im Moskauer Reich etwas später und bedeutet ursprünglich nur die volle Souveränität nach außen hin, wie schon V. Ključevskij festgestellt hat, aber nicht in Bezug auf innerpolitische Verhältnisse, denn den Selbstherrschertitel führten auch Vasilij Šujskij und Michail Feodorovič, die Caren, deren Gewalt nicht ganz unumschränkt war. Als ein Teil der Titulatur kommt „samoderžec" schon zur Zeit Ivans III. vor, was nicht ohne Einfluß von seiten außenpolitischer Ereignisse war — der Eroberung Konstantinopels durch die Türken und der Befreiung vom Tatarenjoch. Alle Caren des 17. Jahrhunderts führten diesen Titel, und er entwickelte sich im Sinne der unumschränkten Gewalt in innerpolitischen Dingen, so daß schon Ivan IV. diesen Sinn nicht einmal ausdrücklich betonte. In dem Imperator-Titel des Caren Peters des Großen bekommt der Moskauer „Samoderžec"-Titel seine endgültige Prägung im Sinne einer absoluten Unumschränktheit und Unabhängigkeit.

Die Arbeit Ostrogorskijs gibt uns eine Zusammenfassung des Materials und schildert die sowohl staatsrechtlich, als auch ideengeschichtlich sehr wichtige Rolle, die der Titel „*αὐτοκράτωρ*", oft religiös gefärbt, bei dem Staatsaufbau der Balkanslaven und in Rußland spielte. *I. S.*

Anton Michel: Die Anticipation des Paschamahles im Schisma des 9. Jahrhunderts.

(Orientalia christiana periodica, II (1936), H. 1/2, S. 155—163.)

In Auseinandersetzung mit K. Schweinburg „Zum Ursprung der Lehre vom Sauerbrot" (Byzantion 1934, S. 595—612) geht der Verfasser auf die Vorgeschichte der im späteren Streit des 11. Jahrhunderts so wichtigen Unterscheidungslehre ein. Nach seiner Auffassung läßt Kerullarios in seinem Angriff auf das Azymon noch keine Spur der Anticipationslehre erkennen. Auch was die Vorfeier des Passah anbetrifft, so sieht er noch keine byzantinische Tradition darüber vorhanden. *St.*

Alexander Brückner: Cyrill und Method.

(Ztschr. f. osteuropäische Gesch., IX (1935), S. 184—199.)

In der ihm eigenen scharfen kritischen Weise befaßt sich der Verfasser mit dem Cyrill-Methodius-Problem und seinen Lösungsversuchen aus den beiden letzten Jahrzehnten. Brückner weist auf die Ungereimtheiten der mährischen Viten hin und geht besonders auf das Werk von F. Dvornik Les légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance, Prag 1933, ein, das er in seinen die Slavenapostel betreffenden Teilen scharf ablehnt. *St.*

Pierre Duthilleul: Les sources de l'histoire des saints Cyrille et Méthode. (Die Quellen zur Geschichte der hl. Cyrill und Methodius.)

(L'échos d'Orient (1935), H. 3, S. 272—306.)

Der Verfasser behandelt zuerst die Quellenfragen, die die Papstbriefe an die mährischen Herrscher dem Forscher aufgeben, und stellt eine große Ähnlichkeit mit den Briefen Johanns VIII. fest. Diese, wie die Briefe Stephans V. werden auf ihre Aussagen hin über die östliche Kirchenorganisation und die slavische Liturgie untersucht. Ein zweiter Teil gilt den hagiographischen Legenden, deren

Wert nach dem Maßstab der zuvor gewonnenen geschichtlichen Ergebnisse abgeschätzt wird. *St.*

Rußland.

N. P. Popov: Les auteurs de l'Izbornik de Svjatoslav de 1076. (Die Verfasser des Izbornik Svjatoslavs von 1076.)

(Revue des études slaves, XV (1935), H. 3/4, S. 210—223.)

Popov untersucht einzelne Stücke dieses Sammelwerkes und kommt dabei zum Ergebnis, daß der Verfasser mehrerer unbekannter Abschnitte ein Russe aus Kiev gewesen sei. Durch stilgeschichtlichen Vergleich stellt er fest, daß die „Anweisung des Vaters an seinen Sohn" und der Stoslovec einem Verfasser gehören, nämlich dem Metropoliten Ilarion. Von hier aus werden ihm noch weitere drei Stücke zugeschrieben. *St.*

N. de Baumgarten: Polotzk et la Lithuanie. Une page d'histoire.

(Orientalia christiana periodica, II (1936), H. 1/2, S. 223—248.)

Zur Geschichte des Fürstentums Polock gibt es nur wenig Nachrichten. Der Verfasser sucht in die Zusammenhänge Licht zu bringen und das Schicksal von Polock in den Kämpfen des 13. bis 14. Jahrhunderts festzustellen. Dabei werden auch die kirchlichen Fragen, die von politischer Bedeutung waren, gestreift. *St.*

Robert Stupperich: Zur neueren Nikon-Forschung.

(Ztschr. f. osteur. Gesch., IX (1935), S. 173—180.)

Ausgehend vom Stand der Nikon-Forschung in der Vorkriegszeit berichtet der Verfasser eingehend über die ungedruckt gebliebene Arbeit A. von Strombergs und das seit 1931 in Warschau erscheinende Werk M. V. Zyzykins. *St.*

V. Zenkovskij: Die ästhetische Utopie Gogols.

(Ztschr. f. slav. Philologie, XIII (1936), H. 1/2, S. 1—34.)

Zenkovskij führt in dieser Abhandlung in die Grundtiefen der Weltanschauung Gogol's. In seiner Vereinsamung kapituliert der Künstler Gogol' vor dem strengen Realismus des religiösen Bewußtseins. Nicht der Priester Matvej allein, die russische Welt mit Belinskij an der Spitze hatte ihn in innere Not getrieben. Zenkovskij verfolgt Gogol's ästhetische Gedanken durch sein ganzes Schaffen hindurch. Zielen sie in seiner ersten Periode auf das moralische Leben, um mit Hilfe der Kunst die Welt umzugestalten, so sind sie in der zweiten Periode auf das Religiös-Mystische hingewandt. Das Streben zum Schönen ist nunmehr für Gogol' ein Streben zu Christus hin. Da Belinskij wie Matvej beide die religiöse Aufgabe der Kunst ablehnten, trugen sie zu Gogol's innerer Zerrissenheit bei.

Leonida Gancikoff: La religiosità di M. Lermontov. (Die Religiosität M. Lermontovs.)

(L'Europa orientale, XVI (1936), H. 1/2, S. 1—21.)

Durch Leiden wird Lermontov Dichter. Seine Lebensanschauung ist zwar düster und tragisch, aber nicht pessimistisch. Ist das Leben trostlos, so bleibt der Aufblick zu Gott. Die Sehnsucht ist schon der Weg des Aufstiegs. Das religiöse Gefühl, dem das Gebet entströmt, gibt innere Kraft. Anschließend wendet sich die Verfasserin dem Problem des Dämonischen bei Lermontov zu. Im Namen der Freiheit führt der Dichter den Kampf gegen Gott, da er daran zweifelt, selbst den Weg Gottes gehen zu können. *St.*

Einiges über K. E. von Baer und andere baltische Gelehrte in Petersburg im Jahre 1860. Aus dem Tagebuch des Professors A. F. von Bode.

(Baltische Monatshefte 1936, H. 9, S. 478—481.)

Diese Tagebuchnotizen bieten kurze interessante Berichte über die Zusammenarbeit russischer und deutscher Gelehrter um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Auch Eindrücke von der Vorbereitung der Bauernbefreiung finden hier ihren Niederschlag. *St.*

A. Kojevnikoff: La metaphysik réligieuse de Vladimir Soloviev. (Die religiöse Metaphysik Vladimir Solov'evs.)

(Revue d'histoire et philosophie réligieuses, XIV (1934), S. 534—554; XV (1935), S. 110—152.)

Aus guter Kenntnis entwickelt der Verfasser Solov'evs Lehre von Gott und der Welt. Während für ihn die Grundlagen seiner Lehre in der vorchristlichen Offenbarung gegeben sind, stellt das Christentum außer der Zusammenfassung aller Wahrheiten früherer Religionen die ihm allein eigene neue Wahrheit vom Gottmenschen dar. Die Lehre vom Gottmenschen oder von der Sophia entwickelt der Verfasser besonders ausführlich, um daran den Nachweis zu erbringen, daß diese Gedanken nicht Solov'evs Eigentum, sondern von Schelling entlehnt sind und darum auch zu Solov'evs eigentlichen Ansichten in Widerspruch stehen. Hätte Solov'ev die Kraft gehabt, unabhängig seine Gedanken als Ganzes entwickeln zu können, so hätte seine Abweichung von Schelling deutlicher zum Ausdruck kommen müssen. *St.*

S. Bolšakov: Le metropolite Antoine de Kiev, président du synode des évêques russes a l'étranger. (Metropolit Antonij, Präses der russischen Bischofssynode im Auslande.)

(Irénicon, XIII (1936), H. 5, S. 558—577.)

Eine Würdigung des kürzlich verstorbenen Metropoliten, des „Starez der russischen Kirche"! In seiner Jugend von slavophilen Gedanken beeinflußt, Dostoevskij nahestehend, wird A. Chrapovickij 1885 Mönch. Bereits 1890 ist Antonij Rektor der Moskauer Geistlichen Akademie, später in Kazan'. Der Verfasser hebt seine Beziehungen zu V. Solov'ev, Tolstoj, Rozanov hervor und unterstreicht den großen Einfluß, den er auf Pobedonescev, Stolypin und andere Staatsmänner ausgeübt hat. Seine Bestrebungen richten sich auf die Wiedervereinigung mit den Altgläubigen und die Wiederherstellung des Patriarchats von Moskau. Seine administrative Begabung erwies er in Wolhynien und in Char'kov. 1917 ist Antonij einer der drei Kandidaten für den Patriarchenstuhl, residiert nur kurz in Kiev und zieht sich 1919 auf den Athos zurück. Die letzten 15 Jahre verbrachte er im serbischen Karlovitz und bemühte sich um Aufbau und Einigung der russischen Emigrationskirchen. *St.*

Polen.

G. Agosti: Bezpośrednie źródło „tractatus de potestate papae respectu infidelium" Pawła Włodkowicza. (Die unmittelbare Quelle des Tractatus... von P. Wladimiri.)

(Rocznik historyczny, Bd. XII (1936), S. 300—317.)

Als Hauptquelle für den wichtigen Tractatus De potestate... hat Agosti

die Glossa des Franciscus Zabarella ermittelt. In den Commentaria super V libros decretalium subtilissima (Venedig 1602) finden sich deutliche Parallelen. Da Zabarella eine der führenden Persönlichkeiten auf dem Konstanzer Konzil war und sich stark mit dem Gegensatz zwischen dem Ordensstaat und Polen beschäftigte, ist die Bekanntschaft zwischen ihm und Wladimiri gesichert. Durch eine umfangreiche Gegenüberstellung von Textproben beider Autoren (S. 304—311) wird die Abhängigkeit des polnischen Staatsrechtslehrers von Zabarella verdeutlicht. *B. St.*

Henryk Folwarski: Erasmus Ciołek, genannt Vitelius, Bischof von Płock (1503—1522).

(Ztschr. f. osteur. Gesch., IX (1935), S. 380—388.)

Als Humanist bekannt, hat Vitelius als Diplomat einen weniger guten Ruf. In der Wahl seiner Mittel nicht verlegen, hat er trotz der ihm entgegenstehenden Hindernisse sich durchzusetzen gewußt, bis er den Bischofsstuhl von Płock besteigen konnte. Der Verfasser geht auf Ciołeks Wirken in seiner Diözese, um die er sich ernsthaft bemühte, näher ein. In kirchlichen Verhandlungen und bei politischen Missionen hat er Geschick bewiesen und Erfolg gehabt. *St.*

Karl Völker: Die Glaubensfreiheit in den Städten Polens.

(Ztschr. f. osteur. Gesch., IX (1935), S. 67—88.)

Während gewöhnlich der Adel als Träger der Reformationsbewegung in Polen angesehen wird, führt der Verfasser hier den Nachweis, daß das eigentlich tragende Element des polnischen Protestantismus das deutsche Bürgertum gewesen sei. Die Bürger bleiben der Reformation treu, obwohl ihre Rechtslage ungünstiger ist als die des Adels und ihr Einfluß im Staat immer geringer wird. Zu den Einschränkungen des Dissidentenfriedens kommen schließlich die wirtschaftlichen Bedrückungen. Trotzdem entfaltet der Protestantismus in Polen noch im 17. Jahrhundert ein reges Leben. Wesentlich günstiger ist seine Lage in Polnisch-Preußen, wo Synoden gehalten und Konföderationen geschlossen werden konnten. *St.*

L. Fraś: Gen. Burchard Müller von der Lühne dowódca wojsk szwedzkich pod Jasną Górą w 1655 r. (General Burchard Müller von der Lühne als Führer der schwedischen Truppen vor Jasna Gora im Jahre 1655.)

(Ateneum kapłanskie, Jg. 22, Bd. 38, 1936, S. 241—264.)

In einer breit angelegten Einleitung ist der Werdegang des Offiziers dargestellt. Einzelheiten aus seiner Dienstzeit unter Gustav Adolf und seine Tätigkeit auf zahlreichen Kriegsschauplätzen runden das Bild seiner Persönlichkeit ab. Im schwedisch-polnischen Krieg leitete er den Kampf um die Jasna Gora als Generalleutnant und Kriegskommandeur in Großpolen. Der Aufsatz schließt mit einem Hinweis auf den Lebensabend Burchard Müllers. *B. St.*

T. Glemma: Professor Dr. Jan Nepomuk Fijałek, kaplan i uczony. (Professor Dr. J. N. Fijałek als Priester und Gelehrter.)

(Ateneum kapłanskie, Bd. 38 (1936), S. 480—487.)

Der Schüler und Nachfolger von Professor Fijałek widmet seinem Lehrer und Freunde einen Nachruf, der das Leben des Verewigten in großen Zügen würdigt. J. N. Fijałek ist im Jahre 1864 geboren. 1887 wurde er zum Priester ge-

weiht. Er setzte seine Studien in Rom fort und war danach in Polen als Religionslehrer tätig. 1891 promovierte er zum Dr. theol. mit einer Arbeit: De gestis statutisque synodalibus episcoporum Wladislaviensium medii aevi observationes criticae. Die mittelalterliche polnische Kirchengeschichte blieb sein Hauptarbeitsgebiet. Die kritische Bearbeitung der Quellen, eine nüchterne Darstellung der Tatsachen und ein starkes kirchenrechtliches Interesse zeichnen seine zahlreichen Publikationen aus. Nach seiner Habilitation im Jahre 1893 weilte er als Professor 1896 bis 1912 in Lemberg, danach in Krakau. Außer seiner Tätigkeit als Universitätsprofessor bewährte er sich in Krakau auch als Mitglied des Domkapitels. An seine Schüler stellte er hohe Anforderungen. Wer aber näher mit ihm bekannt war, der erlebte neben dieser Strenge die Frömmigkeit und Charaktergröße eines verehrungswürdigen Priesters. Am 19. Oktober 1936 starb mit ihm der Nestor der polnischen Kirchengeschichtsschreibung.

Die Zeitschrift Collectanea theologica hat zwei Hefte als Ehrengabe für Fijałek herausgegeben, an der sich viele polnische Fachgelehrte beteiligt haben. (Bd. XVII, Lemberg 1936, Heft 1/2, 392 S.) An dieser Schrift haben u. a. Abraham, Afamus, Birkenmajer, David, Kutrzeba, Lehr-Spławiński, Semkowicz und Vetulani mitgearbeitet. Die Doppelnummer der Collectanea enthält ein Bild des Verstorbenen und eine genaue Bibliographie (S. VII—XI).

Die wissenschaftlichen Leistungen Fijałeks sind von T. Glemma auch in der führenden historischen Zeitschrift Polens, dem Kwartalnik historyczny (Bd. 50, 1936, S. 416—426) beschrieben worden. Ebendort hat W. Semkowicz eine Charakteristik des Verewigten vorgelegt (S. 413—415). *B. St.*

Balticum.

Leonid Arbusow: Die frühesten Eindrücke der deutschen Livenmission um 1200 auf abendländische Zeitgenossen.

(Baltische Monatshefte 1936, H. 10, S. 561—566.)

Die ersten Anfänge der Livenmission sind im Westen unbemerkt geblieben, Bremen macht die Neugründung „in Liflandia" in Rom bekannt. Seitdem gaben die Päpste ihre Missionsweisungen und übertrugen auf Livland die Kreuzzugsidee. Bischof Alberts Berichte gehen an den Königshof. Der Cisterzienserorden ebenso wie die interessierten Kaufleute sorgen für Verbreitung der Nachrichten, die allmählich auch in die Gelehrtenwelt dringen. *St.*

Bernhard Hollander: Geschichtliches über die Georgskirche in Riga.

(Baltische Monatshefte 1936, H. 7/8, S. 376—382.)

Der Verfasser geht von der ältesten Baugeschichte der Stadt Riga aus. Von der ersten Erwähnung der Georgskirche bei Heinrich von Lettland, über die Privilegien der päpstlichen Legaten und die wechselvollen Schicksale in den Kämpfen zwischen Stadt und Orden wird die geschichtliche Linie bis zum Ende des 15. Jahrhunderts gezogen. Später wird die Kirche Zum heiligen Geist genannt, als Armenhaus und schließlich als Speicher benutzt. *St.*

Balkan.

A.-P. Pechayre: L'archévêché d'Ochrida de 1394 à 1767. A propos d'un ouvrage récent. (Das Erzbistum Ochrida von 1394 bis 1767.)

(L'échos d'Orient 1936, H. 2, S. 183—204; H. 3.)

In Auseinandersetzung mit Ivan Snegarov, Istorija na ochridskata archiepis-

kopija i patriarchija, Sofia 1934, geht der Verfasser in großen Zügen auf die Geschichte der bulgarischen Kirche ein. Mit der endgültigen Unterwerfung unter die Pforte 1371 beginnt bereits die zweite Periode des Patriarchats Ochrida, die in politischer wie in religiöser Hinsicht gleich bedeutsam ist. Insbesondere wird entwickelt, wie Ochrida allmählich sein altes Territorium wiedergewinnt und bis zum 18. Jahrhundert zu bewahren weiß. Außerdem wird auf die Beziehungen zum Westen hingewiesen und ergänzend der innerkirchlichen Vorgänge und religiösen Zustände im Volk gedacht. *St.*

R. Veselinovič: Kako je postala srpska karlovačka archiepiskopija i mitropolija. (Wie entstand das serbische Erzbistum, später die Metropole von Karlowitz.)

(Bogoslovľe, X (1935), S. 410—431; XI (1936), S. 83—105.)

Veselinovič gibt eine Skizze der Entstehungsgeschichte der Metropolie von Karlowitz im Jahre 1690 durch das Privilegium Arsenios, des Patriarchen von Konstantinopel, vom 21. August 1690 und schildert die Ereignisse, die ihre Vereinigung mit der Metropolie von Belgrad im Jahre 1726 zur Folge hatten. *I. S.*

Georg Hofmann: La chiesa cattolicà in Grecia (1600—1830). (Die katholische Kirche in Griechenland!)

(Orient. christ. periodica, II (1936), H. 1/2, S. 164—190; H. 3/4, S. 395—443.)

Die Geschichte der katholischen Kirche in Griechenland ist noch nicht geschrieben. Auf Grund der bei seinen Forschungen in Griechenland und Italien aufgefundenen Materialien, die zum Teil von ihm bereits in Orient. christ. analecta, XXIV, 1, 1934, veröffentlicht wurden, und anderer ungedruckter Dokumente sucht der Verfasser einen Überblick über die römischen Positionen in Griechenland im angegebenen Zeitraum zu geben. *St.*

V. Laurent: La mission des Jésuites à Naxos de 1627—1643. (Die Jesuitenmission auf Naxos von 1627—1643.)

(L'echos d'Orient 1934, H. 2, S. 218—226; H. 3, S. 354—375; 1935, H. 1, S. 97—105; H. 2, S. 179—184; H. 3, S. 350—367; H. 4, S. 474—482.)

Der Verfasser veröffentlicht eine 1643 verfaßte Denkschrift, in der ein Augenzeuge die Ereignisse der 15 Jahre Jesuitenmission festhält. *St.*

Rumänien.

Hans Petri: Königin Elisabeth von Rumänien (Carmen Sylva) und die evangelische Gemeinde zu Bukarest.

(Die evangelische Diaspora, XVIII (1936), H. 4, S. 272—281.)

Zur Biographie Carmen Sylvas liefert der Verfasser einen wichtigen Beitrag. Geschildert wird der Frömmigkeitscharakter der Königin, ihre Beziehung zur evangelischen Kirche und ihr Anteil an der caritativen Gemeindearbeit. Dem Aufsatz sind beigegeben einige Gedichte der Königin von seltener religiöser Tiefe. *St.*

II. Systematische Abteilung.

N. von Arseniew: Evangelische Katholizität in der Ostkirche.

(Eine heilige Kirche, XVIII (1936), H. 1/2, S. 50—55.)

Das Wesentliche in der Frömmigkeit der Ostkirche ist das direkte Christus-

verhältnis: in Lehre und Sakrament tritt es in Erscheinung und läßt Gebet und Askese dahin gerichtet sein. Dies nennt der Verfasser das evangelische Prinzip der Ostkirche; daneben steht das Bewußtsein um die Gemeinsamkeit — das katholische Prinzip. Wie das „Katholische" die Kirche vor Subjektivismus bewahrt, so schützt das Pneumatische sie vor der Erstarrung, deren Gefahr ihr gegenwärtig in der „Sophia-Theologie" (insbesondere bei W. Iljin) droht. Der Verfasser vertritt die Auffassung Chomjakovs, die „evangelische" Konzentration und „katholische" Expansion verbindet. *St.*

B. Sové: Das Mysterium der Firmung (Myron — Salbung) in der orthodoxen Kirche des Ostens.

(Eine heilige Kirche, XVIII (1936), H. 3/4, S. 85—91.)

Seit der altchristlichen Zeit gehören Taufe und Salbung (bzw. Handauflegung) zusammen. Ihre Gnadengaben werden jedoch unterschieden. Während die Taufe den heiligen Geist vermittelt, öffnet die Salbung die Tür zu den anderen Sakramenten. Wie in den Katechesen Kyrills von Jerusalem ausgeführt ist, wird der Gefirmte zum vollkommenen Christen. Abschließend wird das Ritual der Salbung und der Myron-Weihe erläutert. *St.*

Alfred Alexej Hackel: Das altrussische Ikonenbild als Symbol und Mysterium.

(Der katholische Gedanke, IX (1936), H. 4, S. 319—331.)

Nach Theodoros Studita behandelt der Verfasser den Sinn des Ikonenbildes. Die Ikonenkunst findet im Gottesdienst ihre Begründung: sie ist symbolhaft wie der Kultus. Da das Bild sein Urbild einschließt, gilt ihm auch die Verehrung. Der Verfasser entwickelt nach Joh. Damaskenos, wie aus diesem Grunde das Bild ins Dogma einbezogen wird, und schildert weiter, welche Bedeutung dem Bilde im frommen Leben der Russen zukam. Die Betrachtung wird auf die russischen Muttergottes- und Christusbilder bezogen und dabei ihr Unterschied im Vergleich zum byzantinischen Bilde herausgearbeitet. *St.*

Conrad Fink: Die Heiligenverehrung im orthodoxen Kultus.

(Eine heilige Kirche, XVIII (1936), H. 10/12, S. 305—315.)

Der Verfasser stellt nach Joh. Damaskenos den Symbolcharakter des Heiligenbildes heraus und lenkt den Blick auf die Beziehung der Gläubigen zu den Heiligen. Weiter wird von der Marienverehrung gehandelt, Marias Stellung in der Eucharistie und in den Gebeten und Hymnen der Kirche betont und zum Schluß die Lehre von der Anrufung der Heiligen nach Filarets Katechismus entwickelt. *St.*

E.G. Pantelakis: Les livres écclesiastiques de l'Orthodoxie. (Die orthodoxen kirchlichen Bücher.)

(Irénicon, XIII (1936), H. 5, S. 521—557.)

Der Verfasser gibt einen Überblick über die liturgischen Bücher nach den ältesten Drucken von 1485 an, legt ihren aus verschiedenen Bestandteilen bestehenden Inhalt dar und berichtet über die Art ihrer Veröffentlichung und die liturgischen Reformen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. *St.*

A. Dobroklonskij: Vaselenski Sabori pravoslavne crkve. (Die ökumenischen Konzilien der orthodoxen Kirche.)

(Bogoslovľe, XI (1936), S. 163—172, 276—287.)

Verfasser erforscht die innere Struktur der Konzilien-Tagungen, die Ordnung der Sitzungen und der Diskussionen. *I. S.*

J. Pawelki: Katolicyzm religią państwa w Polsce. (Der Katholizismus als Staatsreligion in Polen.)

(Przegląd powszechny, 1937, S. 69—84.)

Der Verfasser geht von der Anschauung Piotr Skargas aus, daß die Erhaltung Polens von einer wahren Nachfolge Christi abhängig sei. Die Formulierungen der Verfassung aus dem Jahre 1921, die sich besonders in den Artikeln 111—115 mit dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat beschäftigt, werden ihrer Entstehung und Bedeutung nach beurteilt. In den Stürmen der Gegenwart bietet nur die Verwurzelung in Christus einen festen Halt. *B. St.*

Constantino Andreescu: Ortodossia orientale e unificatione nationale. (Östliche Orthodoxie und nationale Einheit.)

(Religio, XII (1936), H. 3, S. 200—214.)

Der Unabhängigkeitskampf der orthodoxen Völker steht im Zeichen des Glaubens. Die ständigen Kriege gegen die Türken haben bei ihnen den orthodoxen Gedanken gestärkt und sie den Anschluß an Moskau suchen lassen. Römische Unionsversuche haben dagegen ihrer Politik geschadet. Der Verfasser geht des Näheren auf die Beziehungen der Moldau zu Moskau ein. Während zuerst die moldauischen Fürsten sich Nachfolger der byzantinischen Kaiser nennen, geht dieses Erbe bald auf Moskau über, das den Schutz der Orthodoxen auf dem Balkan übernimmt. Auch die spätere russische Politik ist vom panorthodoxen Gedanken getragen. *St.*

P. Bratsiotis: Staat, Nation, Kirche vom orthodoxen Standpunkt.

(Internationale kirchliche Ztschr., XXVI (1936), H. 2, S. 65—74.)

Für die enge Verbundenheit der genannten drei Größen auf orthodoxem Boden sind geschichtliche Gründe maßgebend. Byzanz bemühte sich, Staat und Religion in Harmonie zu bringen. Das Türkenjoch erhielt in der christlichen Bevölkerung das Bewußtsein, daß sie alle Christen seien. Das Patriarchat von Konstantinopel war „die große Kirche Christi“ für alle Nationen. Dagegen trieb der Nationalismus zu autokephalen Kirchenbildungen, wie das in Rußland zuerst der Fall war, wo die Kirche dem Staat und der Nation knechtische Dienste tat. Der Verfasser verlangt, daß die Kirche sich ihres göttlichen Wesens bewußt bleibe. Nur unter dieser Bedingung könnte sie der Friedens- und Kulturfaktor in Osteuropa sein. *St.*

Hugo Fleury: Anglikanisch-russisch-orthodoxe Beziehungen.

(Internationale kirchliche Ztschr., XXVI (1936), H. 2, S. 75—89.)

Der Verfasser berichtet von der St. Alban und St. Sergius-Bruderschaft, ihrer Konferenz (29. Dezember 1935 bis 3. Januar 1936) in Quincy bei Paris mit den dort gehaltenen Vorträgen und schließt mit einigen biographischen Mitteilungen über die führenden Professoren der russischen orthodoxen Akademie in Paris. *St.*

Eugen Kusch: Die christliche Kunst in Rumänien. Ein geschichtlicher Überblick.

(Die christliche Kunst, XXXII (1936), H. 8, S. 225—247.)

Den geschichtlichen Schicksalen entsprechend ist die Kunst auf dem Boden

Rumäniens vielfältig. Ihre Anfänge gehen auf die römische Zeit zurück, auf deren Trümmern die Kunst des Mittelalters aufbaut. Byzantinische Einflüsse begegnen hier der Gotik. Siebenbürgens Kirchenburgen werden vorbildlich für die Fürstenbauten. Stärker als in der Außenarchitektur erwehrt sich die orthodoxe Kunst des lateinischen Einflusses im Innern der Kirche, obwohl ihr hier Genuesen zur Hand gehen. Der Neubyzantinismus wird allmählich nationaler Stil. *St.*

Jan Morawinskij: Die neuzeitliche kirchliche Kunst Polens.

(Die christliche Kunst, XXXII (1936), H. 10, S. 289—308.)

Die „Nachkriegszeit“, die für Polen später beginnt als für die westlichen Länder, ist auf künstlerischem Gebiet sehr fruchtbar. An die Stelle zerstörter Kirchen sind neue Bauten getreten. Eine neue Baubewegung setzt sich durch, die sich in den großen Werken von Pniewski, Jakimovicz u. a. darstellt. Ihr Kennzeichen ist die Auflockerung und Durchbrechung der Scheidewände. Auch die kirchliche Raumkunst ist schon von der neuen Kunstbewegung bestimmt. Hervorgehoben werden die Holzaltäre von Szczepkowski, die schwungvollen Bildwerke von Zerych u. a. Weiter werden einige reife Arbeiten der Malerei und des Holzschnittes gewürdigt. *St.*

A. Cichowski: Historja nauk teologicznych w Polsce. (Die Geschichte der theologischen Wissenschaften in Polen.)

(Collectanea theologica, Bd. XVII (1936), S. 393—405.)

In diesem Überblick wird die Vergangenheit und die Zukunft der Theologie in Polen beleuchtet. Die theologischen Leistungen der Vergangenheit sind kurz berührt. Für die Zukunft wird ein Arbeitsprogramm entworfen. *B. St.*

B. Sobociński: Polskie wydawnistwa filozoficzne w latach 1918—36. (Die polnischen philosophischen Publikationen in den Jahren 1918/36.)

(Nowa książka, Jg. III, 1936, S. 113—121.)

Einleitend äußert sich der Verfasser über die Entwicklung der polnischen Philosophie seit dem Jahre 1863, vom Zusammenbruch des Messianismus bis zur Herrschaft des Positivismus. In schematischem Abriß werden sodann gedrängte Angaben über die philosophischen Veröffentlichungen im neuerstandenen Polen geboten. Es werden die einzelnen Fachorgane namhaft gemacht, in denen die meisten Spezialuntersuchungen untergebracht sind. Es wird auf die philosophischen Sektionen der Akademien, auf die philosophischen Gesellschaften und die Ehrengaben für bedeutende Philosophen hingewiesen. Neben übersetzten Handbüchern hervorragender ausländischer Philosophen (z. B. Eucken) werden auch die selbständigen polnischen Zusammenfassungen und Spezialstudien über die Klassiker der Philosophie und über die Geschichte der Philosophie aufgezählt. Die reichhaltigen bibliographischen Notizen des Aufsatzes geben ein gutes Bild von der Vielfältigkeit philosophischen Bemühens im gegenwärtigen Polen. *B. St.*

B. Sobociński: Tendencje rozwojowe współczesnej filozofii polskiej. (Die Entwicklungstendenzen der gegenwärtigen polnischen Philosophie.)

(Nowa książka, Jg. III (1936), S. 432—437.)

Die dritte Zusammenkunft der polnischen Philosophen in Krakau (24. bis 27. September 1936) gibt dem Verfasser Anlaß zu einigen Bemerkungen über zwei

Hauptströmungen innerhalb der polnischen Philosophie der Gegenwart. Auf der einen Seite ist ein starkes Bestreben vorhanden, alle Erkenntnisse der modernen Logik (besonders der mathematischen Logik) in die Philosophie einzubauen. Auf der anderen Seite warnt man vor einer Verwertung dieser noch nicht gesicherten Erkenntnisse. Über Einzelheiten wird ein Sonderheft des Przegląd filozoficzny orientieren, in dem die Referate und die Diskussionen des Kongresses zusammengestellt werden sollen. *B. St.*

J. Stepa: Filozoficzne podstawy i sens heglowskiej teorii państwa. (Die philosophischen Grundlagen und der Sinn der Hegelschen Staatstheorie.)

(Ateneum kapłanskie, Bd. 38, 1936, S. 433—459.)

Die Auffassung Hegels vom metaphysischen Wesen des Staates wird skizziert. Während sich seine Metaphysik gegen den Nominalismus wendet, ist seine Staatsphilosophie gegen den liberalistischen Individualismus gerichtet. Aus diesem Grunde berufen sich auch heute die Gegner individualistischer Gesellschaftstheorien auf Hegel. *B. St.*

S. Rudniański: Ruch filozoficzny w Z. S. R. R. (Die philosophische Bewegung in USSR.)

(Przegląd filozoficzny, Jg. 39, Warschau 1936, S. 69—83.)

Die enge Verbindung zwischen Philosophie und Politik im gegenwärtigen Rußland versteht man ohne weiteres. Daß man sich mit einer subtilen Analyse der grundlegenden Werke marxistischer Philosophen beschäftigt, erwartet man auch von vornherein. Daneben zeigt Rudniański aber die Reichhaltigkeit philosophischer Anschauungen, die sich von Materialismus und bloßer Dialektik fortbewegen. Ein Charakteristikum der Philosophie in Sovet-Rußland besteht in der kritischen Beobachtung des europäischen Denkens und der polemischen Stellungnahme. Man greift auf Spinoza und besonders auf Hegel zurück und gibt große Auflagen ihrer wichtigsten Werke heraus. Man behandelt die Entwicklung der Philosophie in Spezialuntersuchungen und Handbüchern. Manche Handbücher haben die phantastisch hohe Auflage von 100 000 Exemplaren erreicht. *B. St.*

M. Losskij: Rosyska filozofja XX. wieku. (Die russische Philosophie des 20. Jahrhunderts.)

(Przegląd filozoficzny, Jg. 39 (1936), S. 260—286.)

Im Gegensatz zu Rudniański (s. o.), der auf die philosophische Tätigkeit in Sovet-Rußland hinweist, gibt Losskij einen Überblick über die philosophischen Leistungen russischer Denker, die außerhalb Rußlands leben. Nacheinander werden die Veröffentlichungen über Logik, Psychologie, Metaphysik, Naturphilosophie, Fragen der natürlichen Theologie, Ethik, Staats-, Geschichts- und Rechtsphilosophie behandelt. Zum Schluß wird auf die Verbindung und Befruchtung russischer Philosophen durch die deutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte eingegangen. *B. St.*

Schrifttum.

Hans Wolf: Das Schulwesen des Temesvarer Banats im 18. Jahrhundert. Gründung und Ausbau im Geiste des aufgeklärten Absolutismus. Veröffentlichungen des Wiener Hofkammerarchivs, herausgegeben von *Josef Kallbrunner*, Band 1, 195 S. Baden bei Wien 1935.

Das Wort von der deutschen Kulturaufgabe Österreichs nach dem Südosten hin gehört zum abgebrauchtesten Bestand der Tageszeitungen. Es ist darum nicht minder wahr, und ein wertvolles Stück jener Leistung, die sein Sinn meint, lernen wir in der vorliegenden Arbeit *Hans Wolfs* kennen. Neben vollständiger Ausschöpfung des vorhandenen deutschen und magyarischen Schrifttums stützt sie sich vor allem auf unveröffentlichtes Aktenmaterial der Wiener Hofkammer und ist auch als erster Band einer Veröffentlichungsreihe erschienen, die der Auswertung der Bestände des Hofkammerarchivs dienen soll.

Jenes Land, das nach der Eroberung Temesvars 1716 als letzter dauernder Gewinn der Türkenkriege den habsburgischen Erblanden zufiel, war nicht nur in wirtschaftlicher und bevölkerungsmäßiger Hinsicht eine Wüste. Neuaufbau in allen Dingen war nötig; er wurde den arbeitsamen Händen deutscher Siedler vornehmlich aus dem Westen des Reiches anvertraut, und mit diesen deutschen Bauern kam auch der deutsche Schulmeister ins Land. Vielfache Hemmung, durch den unglücklichen Türkenkrieg 1738/39, durch die Abdrosselung des Auswandererstromes in den Kriegsjahren 1740 bis 1763, brachte es mit sich, daß von einem bedeutenderen Schulwesen und seiner Entwicklung erst in der Zeit nach dem Hubertusburger Frieden und nach der Errichtung der Banater Militärgrenze (1764—1768) gesprochen werden kann.

Mit großem Geschick und viel Klarheit gelingt es dem Verfasser, all die verwickelten Strömungen und Strebungen aufzuzeigen, die an dieser Banater Schulgeschichte beteiligt sind. Spielte auch der völkische Unterschied zwischen Deutschen, Serben und Rumänen (daneben gab es im Banat auch noch bulgarische und französische Gemeinden) im Aufklärungszeitalter noch keine Rolle, man schätzte den Deutschen lediglich als den befähigteren Landwirt, so war doch der konfessionelle Unterschied bis zu einem gewissen Grade schon im 18. Jahrhundert ein Politikum. Als Gegengewicht gegen die auf ihr ständisches Recht pochenden Magyaren hatte schon Leopold I. die „illyrische Nation“, d. h. die (serbischen und rumänischen) Anhänger des griechisch-orthodoxen Bekenntnisses privilegiert. Die in diesem Sinne gegründete Illyrische Hofdeputation verstand es auch, sich in der Frage des Banater Schulwesens einzuschalten. Politisch bildete das Banat bis zu seiner Eingliederung in Ungarn einen selbständigen, Wien unmittelbar unterstellten Verwaltungsbezirk; war die Schulangelegenheit in jenem Zeitalter eine Sache des Staates, so hatte hier die böhmisch-österreichische Hofkanzlei ihr Wort mitzureden. Grundherrlich aber war das Banat als erobertes Land Krondomäne; brauchte man in Schulfragen also den Grundherrn, so mußte die Hofkammer herangezogen werden. Schließlich ist ein Teil des Landes als Militärgrenze abgegliedert; diese aber untersteht wieder nur militärischen Behörden, bis hinauf zum Hofkriegsrat.

Dieser schwerfällig, aber nicht oberflächlich arbeitende Behördenaufbau wurde durch die Theresianische Schulreform in den Dienst der pädagogischen Bestrebungen des aufgeklärten Absolutismus gestellt. Ziel dieser Bestrebungen war: Bequemlichkeit und Sicherheit des Bürgers durch Glückseligkeit des Staates; Glückseligkeit des Staates durch Aufklärung und Bildung des Bürgers. Waren die Ansätze des Schulwesens vor der Reform fast ausschließlich von kirchlicher Seite ausgegangen und hatten lediglich kirchlichen Zwecken gedient, so erfaßte nun der Staat, der nach allen Gebieten des Lebens die Hand ausstreckte, auch das Gebiet der Schule. Die Theresianische Schulreform ist ein Werk des Staates.

Dies bedeutet für das Banat: Die Durchführung der Reform von staatlicher Seite ist die einzige Reformmöglichkeit überhaupt, an eine pädagogische Bewegung von unten her ist in einem Siedlerland nicht zu denken. Daher auch die Kluft zwischen Theorie und Praxis der Reform, die dazu führt, daß als Ergebnis nicht ein abgeschlossener Bau vorliegt, wohl aber die Herstellung einer tragfähigen Grundlage für den Aufbau der Volksschule im 19. Jahrhundert. Die Jahrhundertwende als zeitlicher Grenzpunkt, bis zu dem der Verfasser die Untersuchung führt, ist nicht zufällig gewählt, sondern bedeutet das endgültige Verblassen jener pädagogischen Grundsätze, die aus der Zeit der Aufklärung stammten. Auf die einzelnen Phasen der Entwicklung, auf die verschiedenen Schultypen und die Organisation des Schulwesens im einzelnen einzugehen, würde den Rahmen einer Besprechung sprengen.

Hans Wolfs Buch eröffnet trotz Behandlung eines verhältnismäßig eng umgrenzten Gebietes eine Fülle von Einblicken, die über die eigentliche Fragestellung weit hinausreichen. Wir tun ebenso einen Blick in den nicht ganz einfachen Aufbau des Habsburgerreiches, wie in die schwierige Lage des orthodoxen Christentums bei Serben und Rumänen. Wir sehen Not und Kampf eines neuen Siedlungslandes, lernen die beginnenden nationalen Auseinandersetzungen zwischen den Magyaren und den anderen Völkern kennen. Auf die Fragwürdigkeit der josefinischen Reformen, zumal der Sprachverordnung, fällt ein helles Licht, die bedeutende Leistung des deutsch-österreichischen Beamtentums wird trotz aller Unzulänglichkeiten klar.

Gestalten bedeutender Schulmänner treten deutlich vor unser Auge. Der schlesische Abt Felbiger von Sagan, der allseits anerkannte Vater des Theresianischen Schulwesens; Albert Karlitzky, der langjährige Leiter des Banater deutschen Schulwesens, wiewohl Geistlicher ein treuer Diener des Staates, der es versteht, die ersten Angriffe des magyarischen Nationalismus auf die deutsche Schule mutig abzuwehren; Theodor Jankovics, der Leiter des griechisch-orthodoxen Schulwesens im Banat, der als würdiger Vertreter des österreichischen Schulsystems und Fachmann in Fragen der „illyrischen Nation" nach Petersburg gesandt und von *Stählin* „als der Schöpfer der ersten allgemeinbildenden Volksschule in Rußland"[1] betrachtet wird. Daß auch umgekehrte Beziehungen zwischen dem Zarenreich und der „illyrischen Nation" bestanden, stellte sich schon 1768 anläßlich einer Reise des Mitregenten Josef in das Banat heraus, als man eine ganze Anzahl griechisch-orthodoxer gottesdienstlicher Bücher in Gebrauch fand, die aus Rußland stammten.

Das Banat spielte in vieler Beziehung die Rolle eines Mustergutes (Krondomäne, zunächst selbständiger Verwaltungsbezirk); Reformen, die sich im Banat bewährt hatten, führte man auch in anderen Gebieten durch. Es wäre zu wünschen, daß auch der Verfasser nicht beim Musterbeispiel Banat Halt macht, sondern seine Untersuchungen über das Theresianische Schulwesen auf die übrigen östlichen Gebiete der Habsburgermonarchie ausdehnt. Eine solche Untersuchung in größerem Rahmen müßte in vieler Beziehung fruchtbar werden.

Günther Stökl.

[1] Gesch. Rußlands, II, 1930, S. 557.

H. Weidhaas: Formenwandel in der russischen Baukunst. Akademischer Verlag Halle, 1935.

Nicht dem Bestand oder der Herkunft der Formen in der russischen Baukunst gilt die Arbeit des Architekten und Kunstgeschichtlers, sondern ihrer, eigenständigen Grundsätzen folgenden Auswahl und Entwicklung. Maßstäbe und Arbeitsweisen der westlich ausgerichteten Kunstgeschichte werden nicht achtlos beiseitegeschoben, aber sie werden in einer dem russisch-östlichen Baudenken mehr entsprechenden Weise verwendet. Ein erster Hauptteil stellt die so gewonnenen Ergebnisse knapp und übersichtlich zusammen, ein zweiter (weit umfangreicherer) bringt Belegstoff im einzelnen. Als Grundgesetz der Entwicklung wird das Fortschreiten vom Tektonischen zum Untektonischen erkannt, vom Zweckgebundenen zum Zweckbefreiten, zur Unform, ja zum Absurden. Andeutungsweise setzt der Verfasser dieses Streben zur Unform auf baulichem Gebiet in Vergleich mit ähnlichen Denkrichtungen der russischen Philosophie überhaupt und meint, darin einen Grundzug russischen Wesens zu erkennen. Das Verständnis des Baufachmannes und Kunsthistorikers für die Fragen der Geistesgeschichte, der Wesensschau des russischen Volkes macht das Buch über seinen eigentlich engeren Rahmen hinaus wertvoll. Dieser Wert wird durch manche technische Schwerfälligkeit (umständliches Hinweissystem zwischen erstem und zweitem Hauptteil; aus dem üblichen Rahmen fallende Umschrift der russischen Namen) in keiner Weise herabgemindert.

Der Verfasser soll übrigens in einer der nächsten Folgen von „Kyrios“ selbst zu Wort kommen. *Günther Stökl.*

Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. 1. Bd.: Die Vorfastenzeit; 2. Bd.: Erste bis dritte Fastenwoche; 3. Bd.: Vierte bis sechste Fastenwoche. Übertragung aus dem Griechischen und Vorrede von *P. Kilian Kirchhoff O. F. M.* Einführung über den „Aufbau des byzantinischen Breviers“ und die liturgischen Vorbemerkungen von Prof. D. Dr. *Anton Baumstark.* Verlag Jakob Hegner, Leipzig 1934—1936, 203 + 288 + 318 S.

Die dreibändige Sammlung „Die Ostkirche betet“ bietet in Übersetzung Gesänge des Hesperinos und Orthros aus den Gottesdiensten der griechisch-orthodoxen Kirche dar. — Diese Übersetzung ist nicht die erste. Bereits in den Jahren 1897—1902 hat der Oberpriester *Aleksej Mal'cev* in seiner deutschen Ausgabe der liturgischen Bücher der Ostkirche eine teilweise Übersetzung gegeben. Aber sie ist nicht nur ungeschickt und frei, sondern auch unbequem für den Gebrauch und für Leser, die den Aufbau des orthodoxen Gottesdienstes nicht kennen, ziemlich unübersichtlich. *P. Kirchhoff* bietet dagegen eine sehr gute dichterische Übertragung in Prosa, die genau den Urtext wiedergibt. Dem ersten Band geht eine Einleitung (S. 17—24) von Prof. D. Dr. *A. Baumstark* voraus. Auf wenigen Seiten gibt er eine klare Übersicht des Aufbaus der liturgischen Bücher und insbesondere des Fasten-Triodions, das in der Ausgabe von Rom 1879 benutzt wird. Der erste Band bringt die Übersetzung der Gesänge aus dem Gottesdienst der „Vorfastenwochen“, d. h. vom „Sonntag des Pharisäers und des Zöllners“, vom „Sonntag des verlorenen Sohnes“, vom Samstag der „fleischlosen Woche“, und endlich von der ganzen sogenannten „Käsewoche“, deren Thema dem letzten Gericht gewidmet ist. Der Übersetzer gibt nur die Gesänge des Hesperinos und Orthros wieder. — Aus dem Hesperinos des Sonntags „Pharisäer und Zöllner“ (d. h. Samstag-Abendgottesdienst) sind alle Stichera zu „Herr, ich rufe zu Dir“ (Ps. 140, vgl. I, 27) (orth. Ps. = 140, evang. Ps. = 141) mit dem Theotokion (ein Gesang zur Ehre der Mutter Gottes) vorhanden; aus dem Orthros folgen: „Öffne mir der

Reue Pforten, Du Spender des Lebens", danach der Kanon — die Lieder 1., 3., Kathisma („Die Demut erhöhte den Zöllner"), 4., 5., 6., Kontakion und Oikos, 7., 8., 9. Lieder und Exapostilarion. Das Synaksar-Lesen fällt aus. Dann — alle Stichera zu „Lobet den Herrn im Himmel" (Ps. 148). In der gleichen Ordnung folgen die Gesänge aus der Woche „der verlorene Sohn" und aus der „fleischlosen Woche". Der Übersetzer gibt das „Öffne mir der Reue Pforten" (aus dem Orthros nach dem Psalm 50, vgl. Die Ostkirche betet, I, 28) in drei Varianten; die beste Übersetzung ist, nach unserer Meinung, die der Woche des verlorenen Sohnes. Aus dem Orthros der Käsewoche sind die Kathismen zu „Herr und Gott, erscheine uns" und das Theotokion wiedergegeben. Aus dem Hesperinos fehlen die Stichera zu „Herr, ich rufe zu Dir"; es folgen dann Troparion, Märtyrer-Troparion und Theotokion. In solcher Ordnung sind die Hesperinos und Orthros der ganzen Woche „das letzte Gericht" aufgeführt, unter Beifügung des Troparion der sechsten Stunde für Mittwoch und Freitag. Dem Text der Übersetzung ist ein erklärendes Verzeichnis der Heiligen, die in den Stichera des Sonntags der Käsewoche erwähnt sind, angefügt; ein Katalog der Hymnen-Verfasser mit kurzen biographischen Erklärungen und die Anmerkungen zum Text folgen. — Der zweite Band ist den drei ersten Fastenwochen gewidmet; der Übersetzung geht eine Erläuterung von Prof. D. Dr. *A. Baumstark* über den gesamten liturgischen Inhalt dieser Wochen voraus. In der ersten Fastenwoche, deren Gesänge in der oben erwähnten Ordnung gegeben sind, singt die Ostkirche den Großen Kanon des Andreas von Kreta († 740), des hervorragendsten byzantinischen Hymnendichters. Die erste Fastenwoche schließt mit den feierlichen Gesängen des Sonntags, des sogenannten „Sonntags der Orthodoxie", an dem die Ostkirche die endgültige Wiederaufrichtung der Verehrung der hl. Ikonen (11. März 843, am damaligen 1. Fastensonntag in der Hagia-Sophia) feiert. Am Samstag der ersten Woche preist die Ostkirche noch besonders den hl. Theodoros Teron (von Amasea), einen „bewundernswerten Märtyrer" Christi (das Sticheron des Orthros), dem der Inhalt des Kanons mit Preis und Lob gewidmet ist. In der zweiten und dritten Fastenwoche sind die Gesänge aus dem Hesperinos und Orthros in derselben Ordnung gegeben. In den Anmerkungen zum 2. Band ist eine kurze und klare Geschichte der beiden Bilderstreite (726—780, 802—842) enthalten (S. 280—284). — Der dritte Band gibt uns die Gesänge vom Sonntag der dritten Woche bis zum Freitag der sechsten, mit dem die „heilige Tessarakoste" (= Quadragesima") abschließt, und an dem die Kirche den Gläubigen im Idiomelion-Gesang verkündet: „Die der Seele frommenden vierzigtägigen Fasten haben wir erfüllt... Herr, Ehre sei Dir!" Der Sonntag der dritten Woche — „ein Tag der Freude" — ist der Verehrung des Kreuzes Christi gewidmet. „Dein Kreuz verehren wir, Herr" — singt die Kirche — „und Deiner heiligen Auferstehung sagen wir Preis." Eine ganz besondere Schönheit, Tiefe und Fülle des Glaubens klingt in den Gesängen dieser Feier der Ostkirche, besonders im inhaltsreichen Kanon des Theodoros Studites aus dem Orthros und aus dem Idiomelion der Kreuzverehrung, das von Kaiser Leo verfaßt ist. Die ganze vierte Woche ist dem Lob des Kreuzes Christi in den Gesängen des Theodoros Studites gewidmet. Diese Woche schließt mit der Lobpreisung des großen Asketen, des hl. Iohannes Klimax († 649), des Verfassers des „Κλίμαξ τοῦ παραδείσου", der von den christlichen Asketen so hoch geschätzt wird. Darum erinnert die Ostkirche zur Zeit der Fasten an diesen „Bürger der Wüste" und „Engel im Körper" (Troparion, 3. Bd., S. 112). Der Kanon des Orthros stammt von Ignatios, dem Patriarchen von Konstantinopel († 877, bekannt als eifriger Anhänger der Ikonenverehrung; von Kaiser Michael III. am 23. Dezember 858 abgesetzt). Am Orthros des Donnerstages der fünften Woche kommt der „Große Kanon" des Andreas von Kreta wieder, — eine schöne dichterische Auslegung der Askese. Am Orthros

des Samstags preist die Ostkirche die Mutter Gottes in einem Akathistos, einer Lob-Dichtung. Die Gesänge der sechsten Woche bereiten zum Palmsonntag vor und erzählen die Lazarus-Geschichte; das dichterische Talent des hl. Theodoros Studites kommt hier besonders zum Ausdruck. Am Freitag (Spätabend-Gottesdienst) schließt die Kirche die Großen Fasten mit dem Kanon des hl. Andreas von Kreta: „Allheilige Dreiheit, Gott, anfangloser Vater, gleichanfangloser Sohn und Göttliches Wort, guter Tröster, Gott Heiliger Geist, Du einzig Licht in dreifacher Sonne, wesensgleicher Natur, ein Gott und Herr, erbarme Dich der Welt“ (III, S. 310). Mit diesem dogmatischen Bekenntnis erwartet die Kirche die Karwoche, der liturgisch auch die Gottesdienste des Samstages der sechsten Woche angehören.

Das ist in aller Kürze der liturgische Inhalt dieser Sammlung. Der Übersetzer *P. Kilian Kirchhoff* vollbrachte eine dankenswerte Tat, indem er durch seine Arbeit die nicht-orthodoxen Leser mit der Schönheit und dem Reichtum der Kirchenlieder der Ostkirche bekannt machte (vgl. I, S. 13 f.). Die Zusammenstellung der Kanon-Gesänge, die nichts anderes sind, als eine dogmatische Auslegung des orthodoxen Bekenntnisses in dichterischer Form, gibt übersichtliches Material zum Studium sowohl der Dogmatik und Asketik, als auch des Inhalts des „liturgischen Jahres“ (von Ostern bis Ostern) der Ostkirche. — Die dichterische Kunst der ostkirchlichen Hymnographen, eines Andreas von Kreta, eines Theodor von Studion, eines Iohannes Damaskenos, eines Joseph Hymnographes u. a. hat nicht nur dem Gottesdienst Schönheit verliehen, sondern ist auch ein wichtiger Beitrag zum Verständnis der dogmatischen Spekulation der Ostkirche.

Berlin. *I. Smolitsch.*

Verantwortlich für den redaktionellen Teil: Professor Dr. Dr. Hans Koch; für Anzeigen: Erich Werner; beide in Königsberg (Pr). I. v. W. g. Pl. 1. Verlag: Ost-Europa-Verlag, G. m. b. H., Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Straße 6/8, Fernsprecher: Sammelnummer 34422. Druck: Otto v. Mauderode, Tilsit. / Printed in Germany.